22e ANNÉE (3e SÉRIE) Nº 20 17 MAI 1900
(CE NUMÉRO A UN SUPPLÉMENT DE 16 PAGES)

L'AMI DU CLERGÉ

REVUE DE TOUTES LES QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES

DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE, HISTOIRE SACRÉE. — LÉGISLATION CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE. — PASTORALE, PRÉDICATION, CATÉCHISMES. — BIBLIOGRAPHIE

DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF : F. PERRIOT
ANCIEN SUPÉRIEUR DU GRAND SÉMINAIRE DE LANGRES

Paraît à Langres, tous les jeudis

L'abonnement, pour tout l'Univers, est de 15 fr. avec le Supplément : L'AMI DU CLERGÉ PAROISSIAL, *de 10 francs sans le Supplément*

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison Saint-Pierre, rue Tassel, à Langres (Haute-Marne)

L'immortalité de l'âme

Q. — 1º Vos articles philosophiques sur l'âme m'ont vivement intéressé ; avez-vous le projet de les continuer et d'en venir aux preuves de son immortalité? Quoi qu'il en soit, je vous serais très reconnaissant de vouloir bien donner votre opinion sur la question suivante.

Dans toutes les philosophies, la première preuve que l'on donne de l'immortalité de l'âme est basée sur sa spiritualité. Elle est spirituelle ; donc elle ne peut périr, comme le corps, par décomposition, c'est-à-dire par la division de ses parties, puisqu'elle n'en a pas, étant simple ; donc elle est immortelle. — On ajoute : Les éléments matériels dont se composent le corps ne périssent pas ; pourquoi l'âme, qui est d'un ordre supérieur, périrait-elle? Beaucoup de philosophes, sinon tous, vont même jusqu'à soutenir (et c'est ce qui fait toute la force de cette preuve) qu'il est de la nature même de l'âme de ne pas périr, parce qu'elle est simple, autrement dit esprit. J'admets très bien cette preuve comme preuve de convenance, à donner aux esprits non philosophiques. Mais, comme preuve métaphysique, je la repousse ; car non seulement elle n'a aucune base solide, mais bien plus elle repose sur une erreur, sur une idée fausse (du moins à mon avis).

Tout d'abord elle ne prouve qu'une chose : c'est que l'âme ne peut périr de la même manière que les corps matériels. Quant à ces derniers, leurs éléments subsistent après la décomposition. C'est vrai, ils subsistent maintenant ; mais subsisteront-ils toujours ? Ne seront-ils pas anéantis plus tard ? Personne ne peut le dire en s'appuyant uniquement sur la philosophie : l'analogie donc ne vaut pas pour une preuve sérieuse.

De plus cette preuve s'appuie sur une simple hypothèse. En effet elle se réduit à ce syllogisme : Un être spirituel, étant simple, est de sa nature immortel ; or l'âme est spirituelle, donc... Avant de conclure il faut prouver la majeure, et pour cela une affirmation ne suffit pas. Prouver clairement qu'il est de la nature d'un esprit de ne pas périr, c'est là qu'est toute la question. Les philosophes l'affirment en s'appuyant sur une preuve qui n'en est pas une ; car de ce qu'un être ne peut périr par division de parties ou décomposition, il ne s'ensuit nullement qu'il ne peut pas périr d'une autre façon. Qui me prouve qu'il ne peut pas être anéanti instantanément ?

Bien plus, cette majeure que l'on semble admettre comme un principe indiscutable, me paraît absolument fausse. En effet l'âme est un être contingent ; or l'essence de tout être contingent est le néant. Tout être créé est dans son essence tellement le néant que, de l'avis de la plupart des philosophes chrétiens, Dieu, malgré sa toute-puissance, ne pourrait pas, après l'avoir créé, lui donner la force ou la faculté de subsister par lui-même, car ce serait contraire à la nature de l'être contingent. De là cet axiome bien connu : La vie, ou plutôt l'existence des êtres contingents est une création contunue, ou autrement dit : *Ens contingens, sicut non potest sibi dare esse, ita non potest se ipsum in esse conservare.*

Il en résulte donc que tout être contingent, matériel ou spirituel, ayant été tiré du néant et n'ayant absolument rien par lui-même, tend par sa nature même au néant ; il plane, pour ainsi dire, sans cesse au-dessus de l'abîme du néant, soutenu par la main de Dieu. Que Dieu retire sa main, instantanément il est anéanti, il retombe dans le néant par son propre poids, par sa nature, par son essence. Dieu donc, pour anéantir un être, n'a pas à faire (pour parler le langage humain) un acte positif ; il n'a qu'à suspendre son action.

J'en conclus que l'âme, *par sa nature même,* est mortelle ; comme tout être contingent elle *devrait périr.* Si elle est immortelle, il n'y a qu'une seule et unique raison : c'est la volonté de Dieu, Dieu l'a créée telle ; il aurait pu la créer mortelle. Ou autrement dit, à l'encontre de la preuve donnée en philosophie, son immortalité ne vient pas de sa nature, mais de la seule volonté divine.

Il en résulte (toujours à mon avis) que, comme preuve *rigoureuse, excluant tout doute,* il n'y en a qu'une seule : la volonté de Dieu, que nous ne pouvons connaître que par la Révélation.

Je vous adresse cette question, car plusieurs de mes confrères refusent d'admettre ma thèse.

Suis-je dans l'erreur, en ajoutant que la raison humaine ne peut par elle-même prouver d'une manière évidente qu'une seule vérité religieuse : l'existence de Dieu ? En dehors de cette vérité elle ne peut avoir que des *probabilités,* aussi grandes que vous voudrez, mais jamais une certitude absolue.

Que de preuves ou soi-disant vérités acceptées de toute confiance dans sa jeunesse, et qui croulent quand on veut aller au fond des choses ! Je commence à comprendre cette boutade d'un homme d'esprit : Je ne crois plus qu'au *Credo.*

2º On prouve souvent l'existence d'une autre vie par le désir du bonheur qui est en nous, et qui ne trouvant pas sa satisfaction ici-bas, doit la trouver ailleurs. — Mais à ceci on peut objecter : Après le péché originel, et par suite de ce péché, c'est la faute de l'homme s'il ne trouve plus la satisfaction de son désir de bonheur,

et Dieu ne la lui doit plus. — Comment répondre à cela ?

3° Dernièrement j'entendais soutenir cette opinion : Il n'y a pas une différence *essentielle*, mais seulement *de degré*, entre l'intelligence de l'homme et celle de l'animal.

Je n'ai pas cru devoir admettre pareil langage ; on ne m'a pas écouté. Voudriez-vous traiter, quand vous le pourrez, cette question si importante de la philosophie ?

R. — Nous réunissons ces trois questions, par la raison bien simple qu'elles ont le même objet, l'âme humaine, envisagée sous le double point de vue de sa spiritualité et de son immortalité, celle-ci découlant de celle-là, comme le ruisseau découle de la source.

I

En réponse à la troisième, il nous suffira de rappeler que la question de la différence entre l'homme et l'animal a été traitée longuement ici-même [1]. Nous avons démontré : 1° ce que c'est que l'âme en général, la place qu'elle occupe et le rôle qu'elle joue dans le composé vivant ; 2° ce qu'est l'âme de la brute en particulier, à savoir, qu'elle est son principe de vie, comme toute âme d'ailleurs, sa forme substantielle la posant *en acte* avec le degré d'être qui constitue sa perfection spécifique ; qu'elle est une substance distincte du corps, mais une substance *incomplète* qui ne peut exister toute seule, mais qui dépend d'une autre pour être et pour opérer, qui *est* en un mot, mais ne *subsiste* pas ; qu'elle est enfin une substance immatérielle par essence, simple par conséquent et indivisible, mais non spirituelle, parce qu'elle ne subsiste pas par elle-même, n'agit pas par elle-même indépendamment de la matière à laquelle elle est unie, et que d'ailleurs dépourvue d'intelligence et de liberté elle ne vit que de la vie végétative et sensitive ; 3° que l'âme humaine au contraire est une substance *complète, spirituelle,* subsistant par elle-même, agissant sans la matière, capable de comprendre et de vouloir librement, et s'affirmant telle par de nombreux phénomènes qui ne se manifestent aucunement chez la bête.

De là nous avons conclu à bon droit qu'un abîme infranchissable sépare l'homme de la brute ; qu'entre l'un et l'autre il n'y a pas seulement une différence *de degré,* mais une différence *de type* ou *d'espèce;* que le règne humain est distinct *par nature* du règne animal. Repousser cette conclusion, ce serait contredire la vraie et saine philosophie représentée par les plus grands génies païens et chrétiens, Aristote, saint Thomas, Bossuet, et confirmée par tout un ensemble de faits, d'opérations intérieures et extérieures constatés rigoureusement et universellement.

Venons-en maintenant à l'immortalité de l'âme humaine, objet des deux premières questions ci-dessus posées.

[1] *Ami,* 1899, p. 337-356.

II

Le dogme de l'immortalité de l'âme a pour nous un intérêt suprême, celui qui s'attache à notre fin dernière, à la destinée humaine elle-même. La vie de l'homme en effet consiste dans l'union de l'âme et du corps. Mais cette union n'est que temporaire ; la mort vient, qui sépare les deux substances et ainsi détruit l'être humain : l'homme n'est plus, puisque le composé de corps et d'âme n'existe plus. Le corps meurt ; mais l'âme, que devient-elle ? Périt-elle avec le corps ? Et si elle lui survit, est-ce pour un temps ou pour toujours ? En d'autres termes, l'âme est-elle immortelle ? Voilà le problème.

Or, ce problème, la raison humaine toute seule, abandonnée à ses propres forces, peut-elle le résoudre ? Peut-elle en donner une solution sûre, certaine, qui défie toute contradiction, sans recourir à la Révélation ? Et dans ce cas, quelles sont ses preuves ?

Connue dès l'origine, l'immortalité de l'âme se présente à la raison avec une évidence telle, que malgré la dégradation profonde où l'homme descendit plus tard, il ne put la perdre complètement de vue. Les poètes l'ont chantée, les philosophes les plus illustres de l'antiquité païenne l'ont proclamée ; mais il faut le dire, aucun n'a pu l'élever à la hauteur d'un dogme précis, rigoureux, ni définir nettement la nature de cette vie d'au-delà du tombeau ; pas même Aristote, celui de tous qui a traité ce sujet le plus savamment. Cette gloire était réservée au christianisme, qui redressant et restaurant la raison humaine, permit aux philosophes chrétiens d'expurger cette vérité des erreurs et des superstitions païennes, de la replacer dans son vrai jour et de l'illuminer de toutes les clartés du génie guidé par la foi. C'est ce que firent entr'autres les Denis l'Aréopagite, les Tertullien, les Lactance, les Cyrille, les Augustin, les Albert le Grand, les Bonaventure, tous les scolastiques, et en tête saint Thomas d'Aquin.

Mais voici, au XV^e^ siècle, la Renaissance, suivie bientôt de la Réforme, qui ressuscite les idées païennes et inaugure le régime de la libre-pensée. La philosophie chrétienne traditionnelle est dédaignée, calomniée, conspuée, et sur ses ruines s'élève une philosophie nouvelle qui, à l'égard de la grande vérité dont nous parlons, ne saura jusqu'à nos jours démontrer autre chose que son scepticisme ou son matérialisme, son insuffisance ou son impuissance.

Sceptique, elle l'est avec Montaigne, qui se moque de la mort en ces termes : « Je me plonge, la tête baissée, stupidement, dans la mort, sans la considérer et reconnaître que comme dans une profondeur muette et obscure, qui m'engloutit d'un saut et m'étouffe en un instant d'un puissant sommeil, plein d'insipidité et d'insolence. » Et ailleurs : « C'est une chose trop momentanée ; un quart d'heure de passion, sans conséquence, sans nuisance, ne mérite pas des préceptes parti-

culiers [1]. » Certains critiques ont tenté d'expliquer ou d'atténuer ce langage ; Pascal l'a flétri avec vigueur : « Les sentiments de Montaigne, dit-il, sur l'homicide volontaire et sur la mort sont horribles. Il inspire une nonchalance du salut, sans crainte et sans repentir... On ne saurait excuser en aucune sorte ses sentiments tout païens sur la mort... Il ne pense qu'à mourir lâchement et mollement par tout son livre [2]. »

Sceptique, elle l'est bien davantage encore dans la suite. Hume, 1711-1776, supprime toute substance et ne reconnaît que des phénomènes successifs, de sorte que plus rien ne subsiste et ne demeure, tout se fait et se confond dans un perpétuel devenir. Kant, 1720-1804, le puissant rêveur allemand, n'attribue aucune valeur aux preuves qui établissent l'immortalité de l'âme ; il enseigne que celle-ci peut périr, sinon par décomposition de parties, du moins par un affaiblissement graduel de ses facultés. A ces noms s'ajoutent ceux de Jouffroy, de Stuart Mill, de Renan et de tous les panthéistes qui, en notre siècle, ont ravagé le domaine de la philosophie non moins que celui de la foi.

Matérialiste et sensualiste, elle le fut dès ses débuts, et loin de guérir avec le temps, la lèpre hideuse n'a fait que s'étendre. Citons : Pierre Pomponace, 1462-1524, qui répudie les dogmes de la philosophie tout comme ceux de la religion ; Hobbes, 1588-1679, si fort engagé dans le sensualisme qu'il aboutit partout à des conclusions matérialistes, en psychologie, en morale, en politique ; Voltaire, 1694-1778, le sophiste railleur et cynique, qui dit : « Toutes les vraisemblances sont contre la spiritualité et l'immortalité de l'âme » *(Philos. génér.)*; Condillac, 1715-1780, pour qui la *sensation transformée* est toute l'âme humaine, tout l'homme ; Helvétius, 1715-1771, qui pousse le matérialisme le plus écœurant jusqu'à ses conséquences les plus immorales et les plus impies ; Cabanis, 1757-1808, et Broussais, 1772-1838, matérialistes absolus, d'après lesquels l'âme c'est le cerveau sécrétant la pensée comme le foie sécrète la bile ; puis les Saint-Simoniens, les Fouriéristes, les Positivistes, Spencer, Taine, Littré, Auguste Comte, Vogt, Buchner, Moleschott, qui tout simplement suppriment l'âme et ses facultés, et Dieu avec elles [3].

L'histoire aussi constate l'insuffisance, bien plus, l'impuissance de la philosophie issue de la Renaissance et du protestantisme. Un de ses principaux représentants parmi les réformés, le luthérien Puffendorf, 1632-1694, a écrit : « L'esprit humain ne peut obtenir que par la révélation divine la certitude pleine et entière de son immortalité. *Persuasio de animæ a corpore separatæ duratione... in qua animus hominis plane et firmiter quiescere possit, ex solo Dei verbo hauritur* [1]. » Leibnitz a blâmé cette doctrine, mais ne l'a point réfutée.

Saint-Evremond, l'épicurien, 1613-1703, ne repousse pas le dogme de l'immortalité de l'âme, mais il dit : « La raison humaine est si peu capable de la démontrer par elle-même, que la religion a été obligée de nous la révéler [2]. »

Descartes, 1596-1650, le chef de la philosophie moderne, ce maître néfaste qui a ouvert tant de portes au scepticisme et au matérialisme, — nous le verrons dans un prochain article, — a-t-il su, lui du moins, donner la solution rationnelle du grand problème ? Nullement. Sa démonstration métaphysique ou *ab intrinseco* du dogme en question s'appuie uniquement sur la simplicité de l'âme ; or nous verrons un peu plus loin combien ce fondement est ruineux, et que l'argument qu'on en tire est faux, parce que prouvant trop, il ne prouve rien. En outre, il n'attache aucune importance à la démonstration *ab extrinseco*, ou aux preuves morales étrangères à la nature de l'âme, et fournies par la raison. Il dit : « Quant à ce que vous ajoutez que de la distinction de l'âme d'avec le corps, il ne s'ensuit pas qu'elle soit immortelle, parce que, nonobstant cela, on peut dire que Dieu l'a faite d'une telle nature que sa durée finit avec le corps, je confesse que je n'ai rien à y répondre ; car je n'ai pas tant de présomption d'entreprendre de déterminer par la force du raisonnement humain une chose qui ne dépend que de la pure volonté de Dieu [3]. » L'école qui lui a emprunté son nom et ses doctrines a-t-elle vu le vide de ces dernières ?... En tout cas elle ne l'a point comblé ; sa fidélité trop durable hélas ! au maître n'a fait que mettre en un plus grand relief l'impuissance des principes cartésiens sur ce point capital de la philosophie, et a permis à M. Cousin de soutenir que l'immortalité de l'âme, non seulement n'a pas été démontrée par la raison, mais que l'humanité n'est pas encore en état de pouvoir entamer cette démonstration [4]. M. Cousin s'est trompé. La démonstration est faite ; depuis des siècles l'humanité possède la solution du problème, solution rationnelle, philosophique au plus haut point, *ab intrinseco* et *ab extrinseco*, tellement solide sur cette double base, qu'il faut l'admettre sous peine de trahir la raison.

Nous allons la donner aussi complète que possible.

§ 1er. — *Définitions et distinctions*

Avant de démontrer une chose quelconque, il est nécessaire de la définir dans son genre et dans ses espèces. Qu'est-ce donc que l'immortalité ? et se conçoit-elle comme unique, la même partout et toujours, ou se diversifie-t-elle en plusieurs espèces ?

[1] *Essais*, liv. III, ch. IX et XII.
[2] *Pensées*, ch. XXVIII, 43.
[3] Vallet, *Hist. de la philosophie.*

[1] De Offic. hom. et civ., *Præf.*
[2] Lettre XIII.
[3] Cité par Vallet, *op. cit.*, p. 390.
[4] Ventura, *Philosoph. chrét.*, t. II, p. 514.

Etre immortel, c'est vivre et ne pas pouvoir cesser de vivre. L'immortalité en général, c'est l'inamissibilité de la vie, ou la perpétuité de l'être vivant. Or on distingue une triple immortalité : l'essentielle ou absolue, la naturelle et la gratuite.

L'immortalité *essentielle* est celle de l'être dont l'essence même est la vie, tellement que pour lui être c'est vivre, et *vice versa*. Elle consiste dans une possession si parfaite de la vie, qu'il est métaphysiquement impossible ou qu'elle ait jamais commencé ou qu'elle finisse jamais. Cette immortalité, qui se confond avec l'éternité, est l'attribut incommunicable de la divinité ; elle n'appartient qu'à Dieu, l'Etre nécessaire, existant par soi et vivant d'une nécessité absolue : *Qui solus habet immortalitatem*, dit saint Paul. (I Tim., VI, 16).

L'immortalité *naturelle* est celle de l'être existant non par soi, mais par un autre, et dont la nature ou la constitution intime est telle qu'elle exclut tout principe subjectif de corruption, et par suite réclame la perpétuelle durée. A cet être la vie appartient *naturellement*, supposé qu'il est amené à l'existence ; et dès qu'il l'a reçue, la loi de sa nature exige qu'il la garde à tout jamais. Aussi, pour le remarquer en passant, il n'est pas exact de dire que tout être contingent ou créé, quel qu'il soit, *matériel ou spirituel*, a une tendance naturelle inéluctable au néant. Formulée ainsi, cette proposition est fausse : elle embrasse trop. Nous y reviendrons. Cette immortalité par nature s'appelle encore immortalité *relative et hypothétique*, parce qu'elle perpétue une vie contingente simplement, d'une nature spéciale, et que la perpétuité n'est nécessaire pour elle que dans l'hypothèse où cette vie a été une fois donnée.

Enfin, l'immortalité *gratuite* est celle qui ne découle nullement de la constitution de l'être, mais qui résulte uniquement du bon plaisir de Dieu. C'est une grâce, une faveur, comme son nom l'indique, un privilège, une dérogation à la loi de l'être, en vertu de quoi cet être, mortel en soi, ne périt point cependant, et vit toujours. C'est l'immortalité assurée à nos corps après la résurrection. Ce serait encore l'immortalité d'un animal, d'un arbre, d'une plante, s'il plaisait à Dieu de les faire vivre sans fin.

Voilà donc comme trois types d'immortalité, ou trois manières de concevoir qu'une chose peut être immortelle. Dans quel sens l'âme humaine l'est-elle ? Ce n'est pas au premier sens, l'immortalité essentielle étant, avons-nous dit, l'apanage de Dieu exclusivement. Ce n'est pas non plus au troisième, à moins de prétendre que l'âme est *matière*, qu'elle porte en soi, comme toute matière, un principe de corruption, que viendrait neutraliser un don gratuitement surajouté. Mais alors nous tomberions en plein matérialisme : l'âme et le corps se confondraient dans la même infériorité native, dans la même mortalité originelle.

Reste l'immortalité naturelle. C'est celle de l'âme humaine, celle que lui reconnaît la philosophie des grands hommes du christianisme, la seule vraie, parce que seule elle est fondée sur la droite raison et la tradition. Et avec elle nous formulons la proposition suivante : L'âme humaine, par l'énergie de sa constitution propre, survit au corps, et sa survivance est indéfectible, perpétuelle ; en d'autres termes : L'âme humaine est immortelle *par soi*, *intrinsèquement*, ou *en vertu même de sa nature*.

Voici les preuves, en commençant par la preuve métaphysique, la première demandée, la première aussi en valeur, philosophique du moins.

§ 2. — *Preuve métaphysique ou intrinsèque*

La démonstration métaphysique ou intrinsèque est celle qui se tire des entrailles mêmes du sujet, *ex visceribus rei*, c'est-à-dire de son essence ou de sa nature. Mais, dira-t-on, impossible d'y pénétrer. Impossible ? Oui, directement, car l'essence, la constitution intime des êtres nous échappent ; mais indirectement ou médiatement, non. En effet l'essence se révèle dans les propriétés et les opérations, d'après ce principe indiscutable : Une chose n'agit que selon ce qu'elle est, son opération c'est son être en action, le reflet fidèle de son être : *Unumquodque*, dit saint Thomas, et tous les scolastiques après lui, *similiter habet esse et operationem*. Or, de l'étude des opérations de l'âme humaine, la philosophie a depuis longtemps conclu à sa nature, et sa conclusion, la voici : l'âme humaine est un être essentiellement *spirituel*. En sorte que la démonstration métaphysique de son immortalité par nature repose en droit comme en fait sur sa *spiritualité*.

1. Je dis sa *spiritualité*, et non sa *simplicité ;* car il faut se garder de les confondre, la différence entre l'une et l'autre étant immense. Tout être spirituel est nécessairement simple ; mais un être simple n'est pas par là-même un être spirituel. La simplicité, c'est l'exemption de composition quelle qu'elle soit, voilà tout. La spiritualité dit bien autre chose. Assurément l'âme humaine, forme substantielle et principe de vie, est simple ; personne qui le conteste, le matérialiste excepté. Elle n'a ni parties quantitatives, comme les réalités qui se mesurent, ni parties essentielles, comme les substances composées d'éléments divers physiquement distincts. Que doit-on en conclure ? Ceci, et rien de plus : qu'il est métaphysiquement impossible que l'âme soit divisée, et en conséquence qu'elle ne peut périr, comme le corps, par décomposition et dissolution. Aller plus loin, conclure qu'elle est par soi réfractaire à toute cause naturelle de destruction, de la notion de sa simplicité déduire en sa faveur le droit naturel à la perpétuité de la vie, c'est abuser de la logique en voulant tirer d'un principe une conséquence qui le dépasse.

Descartes l'a osé, se décernant à lui-même une auréole d'infaillibilité qu'il refusait à tous ses devanciers; il s'est trompé. Son école l'a osé de même, et s'est trompée avec lui. Un de ses chauds disciples, le janséniste Arnauld, a dit que Descartes était le premier qui eût prouvé solidement l'immortalité de l'âme, comme si Dieu l'eût suscité tout exprès pour éclairer sur ce point l'univers. « Je ne sais, observe à ce propos le P. Liberatore dans sa *Philosophie,* si jamais parole plus inepte a pu être prononcée. Si l'on doit ici quelque chose à Descartes, c'est bien plutôt l'enténébrement de ce dogme et son bouleversement. Car il confond absolument la spiritualité avec la simplicité, et présente cette dernière comme la base unique de l'immortalité de l'âme humaine. Aussi pour échapper à la nécessité logique d'accorder cette prérogative à l'âme de la brute, simple aussi, il a supprimé l'âme. » Chose étrange il a fait de l'animal qui vit, se meut et sent, un être sans âme, une machine..., et renversé ainsi de fond en comble toute la psychologie.

La simplicité d'une substance ne suffit donc pas pour créer un titre à l'immortalité; ou bien il faut admettre que l'âme des bêtes, et même celle des plantes, vraiment simples, nous l'avons démontré avec saint Thomas [1], sont immortelles ni plus ni moins que l'âme de l'homme. « Cette qualité commune à toute espèce d'âmes, ne peut, à elle seule, fournir qu'une preuve initiale, faible, équivoque, non une preuve complète, péremptoire, absolue de la grande thèse [2]. » Si nous n'en avions pas d'autres, nous serions de l'avis de notre vénérable correspondant, qui la repousse « comme preuve métaphysique »; bien plus, nous ne l'admettrions pas même « comme preuve de convenance, à donner aux esprits non philosophiques, » car la convenance basée sur ce seul titre, pourquoi ne vaudrait-elle pas également pour les bêtes?

Mais qu'il se rassure. La spiritualité s'élève bien au-dessus de la simplicité; et c'est elle qui fournit la vraie preuve métaphysique de l'immortalité de l'âme.

2. Une substance spirituelle est celle qui, par la noblesse de sa nature, dépasse toute matière; ou, plus strictement avec la scolastique, c'est une substance qui subsiste par soi, et qui dans ses actions propres, spécifiques, et par là-même dans son essence, est intrinsèquement indépendante de la matière. Elle a donc son être à elle, elle s'appartient, se soutient en elle-même, sans avoir besoin d'un sujet quelconque lui servant de support. En outre, puisqu'elle est constituée et agit en dehors et au-dessus de tout principe matériel, elle est nécessairement raisonnable, c'est-à-dire douée d'intelligence et de liberté. Supposez-la unie à une matière, ce qui en soi ne répugne pas, cette union ne change en rien sa nature, mais seulement son mode d'exister; essentiellement elle reste la même, subsistant par soi, indépendante dans son être. Que l'union vienne à être rompue, pas de changement substantiel encore; il est en effet de toute évidence qu'une chose qui ne dépend pas d'une autre par rapport à son propre être, séparée de celle-ci ne perd pas pour cela son être et continue d'exister. Les accidents, qui ne sont que des modifications de la substance, en dépendent absolument; séparez-les, ce n'est plus rien. Ainsi la blancheur, accident de certains corps, disparaît quand les corps eux-mêmes disparaissent. Tout autre est la condition des substances, dont l'existence ne dépend pas de leur union avec une substance du même genre, ou d'un genre différent : dès lors qu'elles subsistent par soi, l'union peut cesser, elles restent. Ce principe est capital; dès maintenant il est facile de prévoir la conséquence que nous devrons en tirer.

Cette définition s'applique rigoureusement à l'âme humaine. Celle-ci est une substance spirituelle.

Une *substance,* et non un *accident.* Car elle possède en propre une activité qu'il est impossible d'attribuer à la matière essentiellement inerte. D'où il suit qu'elle n'est ni la matière, ni aucune de ses propriétés, ni aucun de ses accidents; que dès lors elle a son être à elle, distinct de celui du corps, et *substratum* de son activité.

Une substance *spirituelle,* c'est-à-dire subsistant par soi, indépendante du corps auquel elle est présentement unie; indépendante, dis-je, dans son être qu'elle tient d'elle-même, et non du corps, et par suite indépendante aussi dans son action.

Comment le prouver? Par son action même, puisque son essence intime est impénétrable à nos regards. L'âme agit-elle par soi, seule, comme cause efficiente, indépendamment du corps? Tout est là. Si elle opère de cette manière, il faut de toute nécessité conclure qu'elle est et subsiste par soi; car la nature d'un agent quelconque est proportionnée à son action, l'être et l'opération se révèlent, s'expliquent, se mesurent l'un par l'autre. Or, l'âme humaine a une opération d'une noblesse transcendante, qui dépasse absolument toutes les forces corporelles, une opération propre, spécifique, appelée ainsi parce que c'est elle précisément qui distingue l'homme de tous les autres composés animés, soit végétaux, soit animaux. Elle se nomme *l'opération intellectuelle,* qui embrasse la pensée, le raisonnement, le jugement, le vouloir libre, enfin les actes variés par lesquels se manifeste l'intelligence, et qui tous s'expriment d'un mot : *comprendre.* C'est cette mineure que nous allons démontrer; la conséquence viendra d'elle-même à la suite.

3. Comprendre une chose *(intelligere,* c'est-à-dire *intus legere),* c'est en avoir l'idée. L'idée d'une chose, c'est l'ensemble perçu par notre esprit des raisons ou intentions, des lois ou des

[1] *Ami,* 1899, *l. c.*
[2] Ventura, *op. cit.,* p. 531.

rapports d'après lesquels cette chose, existante ou possible, se trouve placée dans tel genre, dans telle espèce, avec son propre, sa différence ou sa modalité spéciale. En sorte que l'idée représente ce qu'est la chose en elle-même, dans son fond intime, dans ses constitutifs essentiels qui la font ce qu'elle est aujourd'hui, demain, partout, toujours. D'où l'on voit que les idées sont des formes exemplaires, comme des moules typiques des êtres, partant, des formes universelles qui s'appliquent à un nombre illimité d'êtres individuels; que si elles subsistent dans la pensée divine qui les a conçues éternellement, elles ne sont pas passées avec leur réalité originelle infinie dans les choses particulières et finies, moulées d'après elles, mais seulement à l'état de réalité *potentielle*, dit saint Thomas, comme formes intelligibles, idéales, actualisées dans les limites de l'être créé, à la façon dont l'idée de l'architecte se trouve dans l'édifice qu'il bâtit, ou comme les images des corps se trouvent dans les corps mêmes qu'elles représentent; qu'enfin, et ceci est à remarquer surtout dans la thèse présente, les idées réalisées ou réalisables n'ont qu'un être immatériel, logique, un être de raison qui ne tombe en aucune manière sous les sens.

Maintenant, que l'âme humaine comprenne ainsi, c'est un fait attesté par la conscience et l'expérience de chacun. Des idées en nombre incalculable et d'ordre tout différent se rencontrent dans l'esprit humain. Il comprend en effet non seulement le monde sensible où il vit et ses phénomènes, mais encore un monde invisible, intangible, immatériel, spirituel : le monde des esprits séparés de toute matière, le monde de la métaphysique, de la logique et de l'abstraction, le monde mathématique, le monde moral; il s'élève même jusqu'au monde divin, s'il est permis de nommer ainsi l'Infini, Dieu.

Voilà un effet. Il a une cause évidemment proportionnée. Quelle est-elle? Ce n'est pas le corps, la matière qui produit l'idée; car entre l'une et l'autre il y a une opposition radicale, irréductible. La matière essentiellement composée, divisible, ne saurait engendrer l'idée essentiellement simple, indivisible. L'objet de l'idée peut être composé, complexe, non l'idée elle-même; les aspects divers de l'objet fournissent alors des perceptions diverses, dont chacune est une idée distincte, et dont la réunion est une idée nouvelle, l'idée totale de l'objet, mais distincte de chacune des premières. Donc, en vertu de l'axiome : « L'effet ne saurait être d'une nature différente de la cause, » l'opération intellectuelle dépasse la matière, n'en dépend nullement et ne peut en dépendre. Donc cette opération a pour cause unique l'âme; et dès lors l'âme est d'une nature essentiellement différente de celle du corps, indépendante de celui-ci dans son être, puisqu'elle opère sans lui; en conséquence, une nature spirituelle.

La conclusion s'impose déjà, c'est sûr, quand l'opération intellectuelle a pour objet les choses de l'ordre purement intellectuel ou spirituel. Les sens ne les perçoivent en aucune manière, et par conséquent ne peuvent en éveiller en nous l'idée. Lorsque nous raisonnons sur Dieu, sur les purs esprits, sur l'âme, sur les causes et les fins, sur les doctrines philosophiques ou autres, sur les nombres, sur les lois morales ou religieuses, etc., quel secours demandons-nous à notre corps? Aucun, il nous gêne plutôt. Car il faut nous abstraire de tout ce qui est sensible pour pénétrer dans ce monde dépouillé de toute matérialité, et plus nous perdons de vue le monde corporel, plus nous allons loin et sûrement dans l'autre; preuve évidente que l'esprit seul peut percevoir, discuter, comprendre les choses de l'esprit, la vérité intellectuelle, religieuse et morale.

Quant à l'autre domaine de l'opération intellectuelle, à savoir, le monde des corps, l'âme humaine est-elle encore la seule cause efficiente des idées que nous nous en formons? Il est vrai, les sens lui montrent les objets corporels qu'elle ne pourrait connaître par elle-même, du moins dans l'état présent des choses. Mais comment les montrent-ils? Tels qu'ils sont dans leur réalité physique, à l'état d'êtres individuels, multiples, renfermés dans les conditions de lieu et de temps. De leur essence éternelle, immuable, universelle, les sens ne disent rien et ne peuvent rien dire. Et pourtant c'est dans la perception de cette essence des choses que consiste l'idée; et cette idée, nous l'avons. De l'être singulier, borné, qui est là sous nos yeux, nous nous élevons à la conception universelle; de l'être matériel, nous faisons jaillir l'être rationnel, typique, idéal; et n'eussions-nous vu qu'un seul individu de telle espèce, l'idée que nous en avons extraite embrasse l'espèce entière, tous les êtres de ce type créés ou créables.

La perception sensible se trouve donc ainsi transformée en idée, et nous comprenons les objets corporels. Or, cette transformation est l'œuvre de l'âme seule; le corps fournit la matière brute indispensable à l'élaboration de l'idée, et c'est tout. Saint Thomas (Pars 1ª, q. 75, a. 2) le prouve ainsi : « Il faut dire que le principe de l'opération intellectuelle (à savoir, l'âme humaine) est un principe incorporel et subsistant. En effet, il est évident que, par son intellect, l'homme peut comprendre toutes les choses corporelles. Mais un principe qui est capable de connaître certaines choses doit nécessairement n'avoir aucune de ces choses dans son essence propre, car celle qu'elle en posséderait par nature empêcherait la connaissance des autres. C'est ainsi, par exemple, que la langue du malade, infectée d'amertume, ne perçoit point la douceur d'un breuvage, mais trouve tout amer. Si donc le principe intellectuel avait en soi quelque chose de corporel, il ne pourrait connaître tous les corps. Or tout corps a une nature déterminée (particulière, singulière); donc il est impossible que le principe intellectuel (qui connaît tous les corps) soit corps lui-même. Pareillement il est impossible qu'il se serve d'un organe

corporel pour comprendre, parce que la nature déterminée de cet organe (individualisant la chose à laquelle il s'applique) empêcherait la connaissance de tous les corps (c'est-à-dire la conception universelle ou l'idée). Ainsi, quand on a jaune la prunelle de l'œil, tous les objets paraissent jaunes. Si un vase de verre a une couleur déterminée, la liqueur qu'on y verse présente la même couleur. Donc le principe intellectuel, qui s'appelle *esprit ou intellect*, (percevant les objets d'une manière universelle) opère par soi-même, et le corps n'a aucune part à son opération... ; et, en conséquence, l'âme humaine est incorporelle et subsiste en soi. »

On objectera sans doute que, pour comprendre le monde physique, l'âme ne saurait se passer du concours du corps, parce que sensible en même temps qu'intelligente, elle ne saisit l'universel qu'à travers le particulier, dont la présence doit lui être attestée par les sens. Mais remarquons-le, ces fantômes ou images des choses extérieures qui lui arrivent par le corps, ne jouent pas d'autre rôle à son égard que celui de la couleur, par exemple, à l'égard de la vision. Or, de même que l'œil voit la couleur, et non *par* la couleur, ainsi l'intelligence perçoit les fantômes, mais non *par* les fantômes. Et de même que le besoin des objets extérieurs nécessaires à l'animal pour sentir ne l'empêche pas de subsister par soi, indépendamment de ces objets, de même le besoin des images corporelles nécessaires à l'intellect humain pour comprendre, ne l'empêche pas d'être subsistant par soi, et indépendant de ces images. Cette réponse est encore de saint Thomas. *(Ibid.*, ad 3).

4. Ainsi donc l'âme humaine est une substance spirituelle, dans toute la rigueur de l'expression ; et cela, parce qu'elle a une opération qui lui est propre, absolument immatérielle et indépendante du corps, et conséquemment une substance propre aussi, sans le corps et en dehors du corps. De là plusieurs conséquences.

a) La première, c'est que l'âme n'est pas corruptible *par accident*. Une chose se corrompt par accident, lorsqu'elle a un sujet qui lui sert de soutien et que ce sujet vient à s'altérer ou se corrompre. Ainsi le cercle disparaît avec la surface qui avait cette forme. Ainsi encore l'âme de la brute ou de la plante qui naît, vit, agit dans la matière, avec la matière, dans une dépendance perpétuelle et totale de la matière, cesse d'être quand celle-ci est détruite. La raison en est que, dans toutes ces choses, l'existence en acte est le propre, non de la forme ni de la matière seule, mais des deux réunies en un tout composé ; celui-ci dissous, l'être qu'il formait est dissous, matière et forme : la première, parce qu'une matière actuelle sans forme ne se conçoit pas ; la seconde, parce que son soutien s'est évanoui.

Il en est tout autrement de l'âme humaine. C'est une forme qui s'appartient et se tient d'elle-même. Elle existe, non par génération, c'est radicalement impossible : une force qui émane de la matière, dit saint Thomas, ne saurait produire un effet immatériel qui dépasse toute matière, tel que l'âme, principe intellectuel. (*Summa*, Pars 1ª, q. 118, a. 2). Elle existe par création ; elle *est* logiquement avant d'être unie au corps ; avant de former avec lui le composé humain, elle subsiste en soi, et conséquemment son être est le sien propre, et non l'être du composé. Donc le corps ne lui sert pas de support, et le corps venant à manquer, elle demeure quand même nécessairement ; donc elle n'est pas corruptible *par accident*, en vertu de ce principe rappelé en commençant : une chose qui ne dépend pas d'une autre quant à son propre être, séparée de cette chose ne perd pas son être, qu'elle ne tient pas d'elle.

Mais, dira-t-on, « l'âme humaine est la forme substantielle du corps ; or nulle forme substantielle ne peut exister que dans la matière et avec la matière ; donc l'âme humaine doit finir avec le corps. »

Rien de plus vrai que la majeure : L'âme humaine est la forme substantielle du corps ; et cela signifie que le corps n'a d'être que par l'âme et dans l'âme. Quant à la mineure, distinguons : Nulle forme substantielle ne peut exister que dans la matière et avec elle : c'est vrai pour toute forme qui ne subsiste pas en soi et qui est tellement absorbée dans la matière qu'elle n'a, hors de celle-ci et sans elle, aucune opération. Telle l'âme de la brute, qui fait tout de moitié avec le corps et infailliblement succombe avec lui. Mais s'il s'agit d'une forme subsistante et opérante par soi, la mineure est fausse, et fausse par là-même la conséquence. Or, dit encore saint Thomas, en raison de sa perfection, l'âme humaine n'est pas une forme entièrement plongée et renfermée dans la matière. Rien ne l'empêche donc, bien qu'elle soit par son essence la forme substantielle (l'acte) du corps, de ne pas l'être par une de ses facultés. (Pars 1ª, q. 76). Si elle n'est pas l'acte du corps par toutes ses facultés, elle ne l'est pas non plus par tout son être ; donc elle est une forme substantielle indépendante du corps et peut se passer de lui pour être, comme elle s'en passe pour opérer.

On dit encore : « L'âme naît, grandit et vieillit avec le corps ; donc elle en dépend dans son être et doit périr avec lui. » C'est le sophisme de Lucrèce, répété par le matérialisme moderne. Assurément l'âme naît avec le corps, en ce sens que tout en venant au monde elle est substantiellement unie à un corps, mais non en ce sens qu'elle naît comme le corps, par génération, puisqu'elle est créée. Elle vieillit avec le corps ? Oui, dit saint Thomas, en ce sens qu'elle peut pâtir à cause du corps, que si son activité intellectuelle diminue, il faut en rejeter la faute non sur l'âme, mais sur les organes corporels. *(De anima*, art. XIV, ad 18). Toutefois il n'est pas rare qu'elle échappe à la décadence du corps : témoin ces vieillards chez qui l'intelligence est plus perspicace, la sagesse plus profonde et plus éclairée.

b) Incorruptible *par accident*, l'âme humaine

ne peut pas davantage se corrompre *par soi.* C'est la deuxième conséquence de sa spiritualité. Une chose est corruptible par soi lorsque son être est séparable d'elle-même. Ainsi toute matière recevant l'être de sa forme se corrompt dès que sa forme l'abandonne. Ainsi encore l'âme de la brute étant séparable du composé, dans lequel seulement elle a son être, cesse d'exister quand le composé à qui appartient l'actualité de l'existence se dissout. Mais l'âme humaine est purement et simplement une forme subsistante par soi. Comme telle, l'être lui convient selon tout ce qu'elle est actuellement, car une forme subsistante est une forme en acte premier, c'est l'*être*, l'être seul, contingent, oui, mais nullement en puissance par rapport au non-être. Donc cette forme et son être, c'est tout un ; impossible de les concevoir séparés, à moins de prétendre qu'une chose est séparable d'elle-même, ce qui est absurde. Ainsi l'âme humaine ne peut se corrompre d'elle-même. Dès l'instant qu'elle est créée, elle *est* par elle-même, par sa nature ; l'existence lui appartient comme il appartient au soleil de briller, c'est son apanage naturel, et elle ne peut pas plus s'en dépouiller qu'elle ne peut se dépouiller d'elle-même. Donc elle ne saurait mourir. Cette démonstration basée non sur la simplicité, mais sur la spiritualité, en vertu de laquelle l'âme humaine est subsistante en elle-même, sans le corps, est tirée de saint Thomas. (*Summa*, Pars 1ª, q. 75, a. 6). Il l'avait empruntée à saint Augustin, qui la rappelle souvent, et la résume parfois en cette formule concise et profonde comme une parole de génie : L'âme est à elle-même sa vie, et parce que l'âme ne peut se dépouiller d'elle-même, l'âme ne peut mourir. *Quia ipsa vita est animus et seipsum non deserit, non moritur animus* [1].

Subsistante par soi, notre âme est par là-même une substance intellectuelle : autre titre pour elle à l'incorruptibilité de nature. Dans sa Somme *Contra Gentiles*, sect. 2, c. 79, le Docteur angélique l'expose ainsi : « Le propre principe de perfection pour l'homme, quant à son âme, est quelque chose d'incorruptible, à savoir son opération propre qui est l'acte de comprendre, par lequel il se distingue des animaux, des plantes et des êtres inanimés. En effet, le terme de l'opération intellectuelle, c'est l'universel et l'incorruptible en tant qu'universel. Or il est nécessaire qu'il y ait proportion entre ce qui perfectionne et ce qui est perfectionné ; donc l'âme humaine est incorruptible. » Il dit encore : « L'agent est plus noble que ce qu'il produit. Or, c'est l'intellect agent qui produit l'intelligible en acte ; mais l'intelligible en acte étant, comme tel, incorruptible, à plus forte raison l'intellect agent est incorruptible lui aussi, et par conséquent l'âme humaine dont il est la lumière. » Il ajoute : « L'intelligible est plus permanent que le sensible. Or, dans les choses sensibles, ce qui s'y trouve comme principe premier supportant tout le reste, à savoir la matière première (les premiers éléments), est incorruptible dans sa substance ; donc, et avec beaucoup plus de raison, faut-il admettre l'incorruptibilité de l'intellect possible où sont reçues les espèces intelligibles des choses ; donc incorruptible également l'âme humaine, dont l'intellect possible est une partie. » Enfin, le grand maître donne encore *(Ibid.*, c. 55) ces deux arguments que nous résumons brièvement : 1° Toute corruption par soi suppose l'action de forces intrinsèques contraires qui se repoussent mutuellement. Or aucune contrariété de ce genre n'est possible dans une substance intellectuelle, où, loin de s'exclure, les divers objets qu'elle perçoit se conçoivent l'un par l'autre, comme le noir et le blanc, le vrai et le faux. 2° Se corrompre, c'est être passif, ou recevoir en soi l'action de l'agent qui corrompt. Or une substance intellectuelle reçoit tout selon sa propre nature, c'est-à-dire d'une manière intelligible. Mais l'intelligible perfectionne l'intellect, loin de le corrompre ; donc...

Arrêtons-nous là. Ces preuves suffisent pour démontrer que l'âme humaine est incorruptible par soi. Elle est de même incorruptible *par accident*, en raison de sa subsistance propre, indépendante du corps. Concluons donc avec saint Thomas, avec saint Augustin et tous les vrais philosophes : L'âme humaine est impérissable intrinsèquement ; par sa nature même elle est immortelle ; si elle devait cesser de vivre, ce ne pourrait être que par l'anéantissement. Sera-t-elle anéantie ? C'est ce que nous allons voir. La réponse à cette question sera un *confirmatur* de la thèse qui précède, et notre vénéré correspondant pourra juger mieux encore jusqu'à quel point il est vrai d'affirmer que « l'essence de tout être contingent, matériel ou spirituel, est le néant. »

5. La dissolution est un mode de destruction : par sa nature, l'âme y échappe ; l'anéantissement en est un autre, mais entre les deux la différence est immense. La dissolution ou corruption détruit le tout, l'agrégat formé des parties réunies, mais elle respecte les parties elles-mêmes : tout le monde en convient. Au contraire, l'anéantissement consiste dans une destruction complète, radicale, qui atteint jusqu'au dernier fond de l'être, en sorte qu'il ne reste rien ; la chose anéantie passe de l'être au non-être, au néant. Or, entre l'être et le néant la distance est infinie ; pour la franchir il faut la puissance infinie. Toutes les forces, tous les agents naturels n'aboutiraient pas à faire passer le plus petit atome du néant à l'être, ou réciproquement. Créer et anéantir sont deux actes réservés à la Toute-Puissance. Par conséquent l'âme humaine, indissoluble en soi, ne saurait périr que par anéantissement ; mais si elle doit être anéantie, nécessairement elle le sera par Dieu même. Dieu le peut-il ?

La puissance de Dieu se présente à nous sous deux aspects : elle est ou absolue, ou ordinaire.

[1] P. Coconnier, *L'Ame humaine*, p. 334.

Sa puissance absolue a pour objet tout ce qui n'implique pas contradiction, ou impossibilité métaphysique. Sa puissance ordinaire est celle qui dans son action se conforme à la nature des choses, aux lois qu'il a lui-même librement posées.

Y a-t-il en soi répugnance, contradiction, impossibilité ontologique à ce que l'âme humaine soit anéantie ? — Nullement. Cette impossibilité existe pour Dieu, l'Etre nécessaire, et pour lui seul. L'âme, pas plus que toute autre créature, n'est pas l'Etre par essence, c'est l'être contingent en qui l'être est distinct et séparable de l'essence. Elle est, mais l'existence qu'elle possède ne vient pas d'elle; et de même qu'elle n'a pu se la donner, ainsi elle ne peut se la conserver. En ce sens il est très vrai de dire que toute chose créée tend au néant; car la même cause sans laquelle elle ne serait pas est absolument indispensable pour sa permanence dans la durée. Que cette cause suspende son action conservatrice, à l'instant même la créature disparaît; dépouillée de l'être qu'elle avait par grâce, d'une manière contingente, elle devient ce qu'elle était avant sa création, c'est-à-dire *néant*. Le passage de l'être au non-être ne répugne pas plus que celui du néant à l'être ; c'est la même force qui agit, positivement dans le second cas, négativement dans le premier, librement dans l'un et l'autre. Donc, en vertu de sa *puissance absolue,* infiniment indépendante, souveraine maîtresse d'elle-même et des choses créées par elle, Dieu peut anéantir l'âme humaine.

Mais le peut-il également en vertu de sa *puissance ordinaire ?* — Nous répondons : Non, il ne le peut pas, et il ne le fera pas. En effet, c'est Dieu qui, par sa puissance ordinaire, a constitué la nature des choses. Il était libre assurément de les créer, ou non. Mais dès l'instant qu'il les amène à l'existence, avec la mesure d'être qu'il lui a plu de leur départir, il n'est plus libre en fait, parce qu'il a voulu ne plus l'être. Il s'est lié envers les choses et envers lui-même : envers les choses qui, par l'être même qu'elles ont reçu de lui, possèdent le droit d'être traitées selon leur nature ; envers lui-même, justice suprême, respectueuse de tout droit, et sagesse infinie qui ne saurait se démentir par des actes contradictoires.

Or, quelle est la nature de l'âme humaine ? Elle est telle qu'elle repousse absolument l'anéantissement, et réclame l'immortalité.

a) Son essence d'abord. — L'âme humaine a été créée subsistante par soi et en soi ; c'est sa nature propre, spécifique, inamissible, car elle ne porte en elle aucun principe de destruction. Sortie naturellement immortelle des mains du Créateur, elle demande de rester immortelle ; et à moins d'accuser Dieu de rétracter la promesse qu'il a gravée jusqu'au fond de son être, on ne peut supposer un instant qu'il anéantisse un jour cette âme qu'il a créée immortelle.

b) Son désir naturel de l'immortalité. — En tout être, dès lors qu'il existe, il y a une inclination naturelle, comme un *pondus naturæ* qui tend à l'être durable, perpétuel. Dieu, dit saint Thomas, a fait les êtres pour qu'ils soient, *ut sint,* de là cet instinct de la conservation qui leur est due suivant un certain ordre connaturel. Dans une substance spirituelle cette tendance de la nature devient une inclination intellectuelle, un penchant connu, un désir réfléchi. En fait, dans l'âme humaine rien de plus véhément que ce désir conscient de l'immortalité. Il fait tellement partie de notre nature, que tout notre être se révolte à la pensée que le tombeau serait le terme suprême de la vie. Bien plus toute idée de limite, à quelque distance qu'on la pose, nous est insupportable. Ce que nous voulons à tout prix, ce à quoi nous aspirons invinciblement, c'est la vie qui dure toujours. On peut mépriser tous les biens de ce monde, mais on désire toujours de vivre, et de vivre sans fin. Ce sentiment est ineffaçable, et c'est grâce à lui que l'homme se dégoûte si promptement des choses d'ici-bas, qu'une vague inquiétude le tourmente au sein des plus vives jouissances, que rien de ce qui passe ne comble le vide de son cœur. Nous appelons donc l'immortalité par l'inclination la plus réelle, la plus puissante, la plus nécessaire de notre nature. Or, dit saint Thomas, il est impossible que la nature elle-même soit frustrée dans ses penchants innés. Dieu qui l'a faite ainsi s'est donc engagé à la satisfaire ; il doit à sa sagesse et à sa justice de conserver notre âme à tout jamais.

c) Son désir naturel du bonheur parfait. — Non seulement nous aspirons à l'immortalité, mais invinciblement aussi nous la voulons bienheureuse. Ce désir, complément du premier, non moins nécessaire, non moins impérieux, nous l'avons reçu de Dieu avec l'être et la vie. Si Dieu nous l'a donné, s'il nous impose de tendre sans cesse au bonheur parfait comme au terme marqué à notre existence, il ne serait plus le Dieu de vérité et de justice en nous laissant dans l'impuissance de l'atteindre. Or ce bonheur, pour lequel nous sentons qu'il nous a faits, n'existe pas pour nous sur cette terre ; il faut donc que Dieu l'ait placé au-delà du tombeau, et qu'il soit là solide, permanent, éternel, car une félicité passagère, amissible par là-même, n'est pas une vraie félicité, et ne saurait rassasier un désir qui n'a d'autre limite que l'éternité. De là deux conséquences inévitables : la première, c'est que notre âme tendant par nature au bonheur parfait, est nécessairement, par nature aussi, immortelle ; la seconde, qu'il est impossible qu'elle soit anéantie par cette même puissance qui l'a prédestinée à une fin qui lui échapperait pour toujours. — Nous répondrons tout à l'heure à l'objection formulée dans la question II, relative au désir naturel du bonheur.

d) Sa vie intellectuelle. — Les sensations, voilà toute la vie de l'animal. Il ne voit que des choses matérielles et changeantes, des phénomènes physiques qui paraissent et disparaissent tour à tour ; pour lui tout est borné, variable, mesuré quant à la connaissance, qui ne va pas au-delà des appa-

rences extérieures, quant aux appétits purement sensitifs, quant à l'espace et la durée. L'homme au contraire s'élance, par son âme intelligente, des choses sensibles aux choses immatérielles, du fini à l'infini, du corporel au spirituel, du périssable à l'immuable, du temps à l'éternité. Il vit étroitement uni à des idées, à des désirs qui dépassent tout le monde qui l'entoure ; la région où il se complaît davantage c'est celle des vérités et des biens nécessaires, impérissables. Si telle est la nature de notre âme qu'elle vit de choses éternelles, comment serait-elle faite pour mourir ? Que l'animal périsse avec le périssable dont il se nourrit, rien d'étonnant. Mais l'âme humaine, si différente de l'âme animale, ne saurait avoir la même destinée.

« On veut, dit fort justement à ce propos M. Auguste Nicolas, que ce qui se repaît d'immortalité soit mortel ? On veut que l'âme, qui ne vivrait qu'un jour, qui ne ferait que passer du néant au néant, s'éprît d'amour, dans ce court passage, pour ce qui est éternel ; que toutes ses puissances fussent employées à s'assimiler ce qui serait contre sa nature, et que la pensée humaine, tendue, absorbée dans le sein de l'être, y trouvât le néant, et s'éteignît dans les sources mêmes de la vie ? Non, toute ma raison se révolte contre cette contradiction, et je m'écrie avec La Bruyère : « Je « ne conçois pas qu'une âme que Dieu a voulu « remplir de l'idée de son être infini et de ses véri- « tés éternelles, puisse être anéantie [1]. »

e) Sa fin dernière. — La fin première et dernière de Dieu dans la création, c'est sa gloire extrinsèque, gloire qui jaillit de la manifestation de ses perfections infinies reproduites dans des êtres sans nombre. Mais cette manifestation suppose qu'il existe des êtres intelligents, capables de connaître ces perfections, de comprendre le but que Dieu s'est proposé, et de le glorifier. Seule, dans le monde visible, l'âme humaine est douée d'intelligence, seule elle peut connaître Dieu et l'aimer. Elle le sait ; elle sent que tel est son devoir permanent, car au fond de toutes ses pensées, de toutes ses tendances, de tous ses désirs, bon gré mal gré, elle trouve Dieu. Sa nature est ainsi faite, et sa nature nous révèle sa destinée, qui est évidemment de procurer la gloire externe du Créateur. Donc notre âme vivra tant que Dieu voudra sa propre gloire, c'est-à-dire toujours.

Concluons. L'essence même de l'âme humaine, et ce qui en découle comme de sa source, à savoir, son désir vif, profond, impérieux, toujours présent, d'une existence perpétuelle et pleinement heureuse, sa vie intellectuelle dans un monde immuable et éternel, sa fin dernière qui se rattache par un lien nécessaire à sa constitution intime, tout en elle réclame l'immortalité, tout proteste contre l'anéantissement. Et ce cri de sa nature, Dieu ne peut pas l'étouffer, parce qu'il ne peut pas se contredire.

[1] Aug., Nicolas, *Etudes philosophiques sur le Christianisme*, 1re p., t. I, ch. 3.

De toute façon donc l'âme est immortelle : intrinsèquement, en vertu même de sa nature ; extrinsèquement, puisque Dieu lui-même l'a créée dans de telles conditions qu'il l'a garantie contre l'action de sa puissance infinie, et s'est engagé à ne lui retirer jamais le concours dont nulle créature ne saurait se passer. Elle est immortelle en droit et en fait.

6. Maintenant, un mot de réponse directe aux difficultés contenues dans les questions posées.

Ad I. Est-il juste d'invoquer la contingence de l'âme pour en conclure, avec notre correspondant, que « par sa nature même elle est mortelle, comme tout être contingent » ? — C'est vrai au sens abstrait, ontologique, et si l'on ne considère que la puissance *absolue* de Dieu. C'est faux au sens concret, selon l'ordre établi par la puissance *ordinaire* de Dieu, ainsi que nous l'avons exposé. La contingence reste, c'est impossible autrement ; mais reste aussi l'influx divin perpétuel réclamé par la nature de soi immortelle, et assuré par l'auteur même de la nature.

Mais alors, dira-t-on, « son immortalité ne vient pas de sa nature, mais de la seule volonté divine. » — Elle lui vient de la volonté divine nécessairement, puisque c'est de là que procèdent toutes choses ; elle lui vient aussi de sa nature créée incorruptible, ou, si l'on veut encore, de la volonté divine réalisée dans une nature impérissable.

En résulte-t-il que, « comme preuve *rigoureuse, excluant tout doute,* il n'y en a qu'une seule (établissant son immortalité) : la volonté de Dieu, que nous ne pouvons connaître que *par la Révélation* » ? — La Révélation est pour nous le seul moyen de connaître la volonté de Dieu, quand elle a pour objet des choses de l'ordre surnaturel ; rien de plus vrai, ces choses formant un domaine totalement au-dessus de la portée de l'intelligence humaine. Mais si cette même volonté a pour objet des choses qui appartiennent à l'ordre naturel, la raison peut la découvrir dans ces choses qui constituent le domaine propre de son activité. L'immortalité est assurément de ce nombre. Or, en étudiant de près l'âme humaine dans sa constitution intime, la raison constate que tout en elle exclut la possibilité de la dissolution ou de l'anéantissement ; et comme la nature des êtres n'est autre chose en définitive que l'expression concrète de la volonté divine à leur égard, il lui suffit de connaître la première avec certitude pour être également sûre de la seconde ; et de même qu'avec ses seules forces elle pénètre la nature elle-même, de même elle n'a pas besoin de la Révélation pour discerner quelle est à son sujet la volonté de Dieu qui l'a créée telle, de toutes pièces.

Ce n'est donc point au nom de la Révélation, mais au nom de la raison, que nous venons de présenter la démonstration métaphysique du dogme capital de l'immortalité de l'âme. La philosophie chrétienne traditionnelle, la scolas-

tique ne l'a puisée ni dans la Bible ni dans l'Evangile. Elle l'a déduite toute entière des simples notions de l'essence ou de la nature de l'âme, de ce qu'elle a de plus intrinsèque et de plus intime. Telle qu'elle a su la fournir, elle s'impose, tant elle apparaît claire, solide, en harmonie parfaite avec le sens intime et la droite raison. Aussi, « à l'étudier attentivement, dit Melchior Cano (*De locis theol.*, l. XII, c. 14), la preuve intrinsèque de l'immortalité de l'âme s'appuie sur des arguments si puissants, qu'elle force la conviction de toute intelligence bien dressée et sans parti-pris. » — « Sur cette question, ajoute un autre philosophe, Banès (P. I, q. 75, a. 6), notre première conclusion, la voici : C'est une erreur de dire que l'immortalité de l'âme humaine ne peut pas être démontrée par la raison naturelle. »

Ad II. En fait, il est très vrai que le désir du bonheur qui est en nous n'est pas satisfait ici-bas. Nous ajoutons : en droit il ne peut pas l'être, c'est impossible en raison même de la nature de ce désir. En effet il a pour objet, non pas une félicité quelconque, mais la félicité absolue, laquelle ne se conçoit pas sans la perpétuité ; car la mesure de la volonté dans ses appétits n'est autre que la mesure de l'intelligence dans ses perceptions : celle-ci voit et montre le bon, le bien universel, c'est au bon, au bien universel que celle-là se porte nécessairement. Or le bien universel, parfait, n'est pas de ce monde. Donc, que l'homme pèche ou non, son désir ne peut être comblé sur terre ; innocent ou coupable, quelque bonheur qu'il y goûte, il n'est pas satisfait, il ne saurait l'être, et malgré tout il aspire au bonheur souverain. Par le péché il est déchu de ses droits au bonheur de ce monde et de l'autre, il n'a plus droit qu'à la souffrance ; mais il n'est nullement atteint dans son désir naturel d'une félicité sans mélange qui ne finisse point ; et supposé que Dieu dans sa bonté n'eût pas décidé de réhabiliter l'homme, son désir, inassouvi à jamais, eût été son plus terrible châtiment. Ainsi l'argument emprunté au désir inné du bonheur tire sa vraie force non pas de ce fait, inévitable en soi, que ce désir n'est pas rassasié ici-bas, mais de ce que par sa nature même et son objet il emporte l'âme dans une région supérieure au monde visible et au temps, dans l'éternité.

§ 3. — *Preuve extrinsèque ou morale*

La preuve métaphysique ou intrinsèque se déduit de la nature même du sujet ; la preuve extrinsèque se tire du dehors. La première est directe, rigoureuse, apodictique ; car la nature d'un être est comme un principe qui, une fois posé, oblige à admettre toutes les conséquences qui en découlent logiquement. La seconde est indirecte ; sa valeur, si grande qu'elle apparaisse, n'est pourtant pas absolue ; seule, elle n'exclurait pas tout doute, mais rapprochée de la première elle l'éclaire, elle en fait mieux saisir la force, en même temps qu'elle y trouve pour elle un appui solide.

Telle la démonstration *ab extrinseco* de l'immortalité de l'âme humaine. Elle se fonde avant tout sur l'ordre moral, et par là-même sur l'ordre de la Providence divine dont l'ordre moral est la partie principale. Vient ensuite la Tradition qui confirme la thèse toute entière, en nous montrant la croyance perpétuelle et universelle à l'immortalité. Développons ces deux moyens de preuve.

I. — Preuve tirée de l'ordre moral

Il existe un ordre moral, qui consiste dans la différence qui sépare essentiellement le bien du mal, le juste de l'injuste, le vice de la vertu. Cet ordre moral a Dieu pour auteur. En effet, Dieu infiniment sage se déterminant à créer des êtres, ne peut ni les créer sans une fin quelconque à laquelle il les destine, ni leur assigner une fin sans leur donner les moyens de l'atteindre. Ces moyens sont dans la nature même des êtres, dans leurs facultés appropriées à leur fin, et ils constituent les lois de leur existence Tous ont donc, de par la volonté divine et son acte créateur, leurs lois propres, dérivant de leur essence, adaptées à leur fin, partant, aussi diverses que les natures elles-mêmes.

Aux êtres matériels, inertes, ou actifs sans intelligence, des lois impérieuses qui les nécessitent. Aux êtres de nature spirituelle, actifs, intelligents et libres, des lois non pas nécessitantes qui violenteraient et détruiraient leur liberté, mais des lois qui les dirigent et les inclinent sans les contraindre, qui les obligent à l'obéissance, mais en leur laissant le pouvoir de l'infraction, et par là-même des lois avec sanction de récompense et de châtiment, telle qu'elle forme un motif assez puissant pour déterminer la volonté.

C'est selon ces lois, analogues à leur nature et en rapport avec leur destination, que Dieu conserve et gouverne toutes choses. C'est par les mêmes lois que la créature raisonnable et libre doit vouloir se gouverner elle-même, parce que la raison lui permet de les connaître, et lui montre qu'au droit nécessaire, inaliénable de commander du côté du Créateur et souverain Maître, correspond inévitabement du côté de la créature intelligente le devoir d'obéir.

De là la responsabilité, inséparable de la liberté, et son correctif nécessaire. De là aussi, quant aux actes qui dépendent de cette liberté, le bien moral ou le mal moral, le juste ou l'injuste : le juste, le bien dans l'obéissance aux lois intimées par le Créateur ; l'injuste, le mal dans la désobéissance ; bien et mal moral, deux choses diamétralement opposées, comme la soumission ou la révolte libre qui les engendre, contradictoires, et constituant par leur différence essentielle l'essence

même de ce que l'on appelle l'ordre moral. De là encore le mérite ou le démérite pour la créature raisonnable; et pour Dieu l'obligation de sagesse et de justice tout à la fois de sanctionner l'un ou l'autre par la récompense ou le châtiment, proportionnés tous deux à la valeur morale des actions.

Ainsi l'ordre moral, règle et sanction de la vie des êtres libres, découle à la fois de leur essence et de la volonté divine. Il s'impose à l'homme qui le connaît naturellement, au moins dans ses premiers principes ; car Dieu, en le faisant raisonnable et libre, capable de connaître le bien et le mal, maître de pratiquer l'un ou l'autre, ne pouvait pas ne pas lui imposer les devoirs qui sont dans sa nature. Sa volonté que l'homme observe les principes moraux naturels, se confond avec sa volonté de lui donner l'intelligence et la liberté. C'est donc dans cet ordre moral qu'il l'a créé, à cet ordre qu'il l'a destiné, cet ordre qu'il lui a imposé, selon cet ordre qu'il veut le gouverner, s'y enchaînant en quelque sorte lui-même, puisque sa sainteté infinie, sa sagesse et sa justice s'opposent absolument à ce qu'il reste indifférent devant l'usage que l'homme fera de sa liberté, devant l'obéissance ou devant la rébellion.

Ces notions qui forment le fond de l'ordre moral, nous fournissent deux arguments principaux en faveur de l'immortalité de l'âme humaine. Le premier, basé sur la sagesse de Dieu, se tire du *motif* qui doit assurer l'observation de la loi morale. Le second a pour fondement la justice de Dieu et se tire de la *sanction* nécessaire de l'ordre moral.

1. Par l'ordre moral, Dieu veut que l'homme fasse le bien et évite le mal, et il lui en intime naturellement le précepte; d'autre part ce précepte s'étend à des devoirs nombreux et difficiles, à cause de la tyrannie des passions si souvent opposées dans ce qu'elles inspirent aux prescriptions de la droite raison. En conséquence l'homme a besoin d'un *motif* puissant, universel et toujours subsistant, qui le décide à pratiquer la vertu et à fuir le vice. Il est de la sagesse de Dieu d'y pourvoir : qui veut la fin, veut les moyens. Or quel motif la sagesse suprême a-t-elle donné à l'homme pour le décider à se bien conduire, parfois même au prix des plus grands sacrifices?

Est-ce l'intérêt personnel ? — Il est vrai que souvent la vertu procure dès cette vie les plus précieux avantages. Mais il n'en est pas toujours ainsi; il s'en faut. Exposée aux railleries, aux contradictions, aux persécutions, il n'est pas rare qu'elle soit une cause de souffrances et de malheur. Et alors l'intérêt présent suffira-t-il pour la soutenir toujours au milieu des épreuves? Ensuite, si cet intérêt est notre seul motif, chacun voudra assurer le sien par des moyens de toute sorte ; et comme le vice apporte souvent plus d'avantages présents que la vertu, on aura très fréquemment plus d'intérêt à faire le mal qu'à opérer le bien. Ainsi la sagesse divine serait en défaut. Loin de favoriser l'observation de la loi morale, elle fournirait elle-même le motif de l'enfreindre.

Est-ce l'intérêt public, le bien commun de la société ? — D'abord ce motif n'est pas universel ; bon nombre de devoirs essentiels, tels que ceux de l'homme envers Dieu, n'intéressent pas directement le bien social. Puis l'amour du bien public, au lieu d'être le principe de la morale, est au contraire la conséquence et l'application sur un point particulier des principes qu'elle fournit. Enfin souvent l'intérêt public est en opposition avec l'intérêt personnel, plus immédiat, partant plus puissant sur le cœur humain. Mais comme le bien commun doit être préféré au bien propre, et que, pour résister à l'égoïsme, l'homme est obligé de s'inspirer des principes moraux antérieurs à la constitution de la société et servant de règles à l'intérêt social lui-même, il s'ensuit que ce sont ces principes, et non l'intérêt social, qui le portent à l'action.

Est-ce le sentiment de l'honneur, la crainte du blâme, l'amour de la gloire? — Ces motifs sont précieux, mais insuffisants. Précieux : car ils peuvent décider parfois à des actions vraiment héroïques. Insuffisants : parce qu'ils ne sont universels ni quant aux actes, ni quant aux hommes. Il en est peu parmi les hommes qui puissent prétendre à la gloire, infiniment moins qui y songent. D'autre part ces deux motifs, capables de déterminer à des actions d'éclat, sont impuissants à l'égard des vertus modestes, des bonnes actions ignorées, les plus habituelles cependant et les plus nécessaires. A l'homme placé entre sa réputation et sa conscience, ils feront prendre rarement le parti du devoir ; certainement ils réussiront mieux à faire des hypocrites.

Est-ce la beauté intrinsèque de la vertu? — Qui oserait soutenir qu'elle suffit pour décider à la pratiquer ? Même parmi le très petit nombre de ceux qui peuvent saisir cette idée abstraite, combien en est-il qui l'acceptent pour guide, et trouvent en elle l'appui nécessaire dans les épreuves, les tentations, les misères de tout genre ? Et d'ailleurs, « l'amour pur de la vertu est un sentiment, mais non une règle. Il échauffe, mais il n'éclaire pas ; il excite, mais il ne conduit pas ; il fait désirer le bien, mais il ne le montre pas. Vague et indéfini, il ne présente aucun objet fixe ; prompt à s'exalter, il mène au fanatisme ; sujet à s'égarer, il précipite dans le crime. Combien de mauvaises actions l'amour de la vertu mal entendu n'a-t-il pas fait commettre ! » (De La Luzerne, *La loi naturelle,* ch. II, n. 42).

Est-ce le témoignage de la bonne conscience et la paix qui en découle? — Mais cette joie intérieure n'est-elle pas fondée sur l'espoir intime de la récompense méritée auprès du Maître à qui on a plu? Otez ce fondement : quelle raison d'être content de soi, quand la vertu devient une cause de persécutions et de souffrances? En outre, si les bons trouvent dans cette satisfaction intime un encouragement, elle est totalement impuis-

sante sur les méchants qui ne la connaissent point.

Est-ce enfin le remords ? — C'est un motif puissant d'éviter le mal, mais d'une efficacité insuffisante. Qui voudrait vivre dans un pays où les méchants n'auraient, pour les retenir, que l'appréhension du tourment de leur conscience ? S'il est vrai que la première faute est celle qui est suivie du remords le plus cuisant, il n'arrive que trop qu'on se familiarise avec le vice ; le remords s'affaiblit à mesure qu'on s'y livre, on finit par avaler l'iniquité comme l'eau. En sorte que les plus entraînés par les passions seraient les moins prévenus contre le mal, et les moins punis, parce qu'ils sauraient mieux que les autres étouffer leur conscience, ou qu'ils iraient même jusqu'à transformer à leurs yeux leurs vices en vertus. Non, affranchissez le méchant des craintes de l'avenir, le remords n'est plus pour lui qu'un préjugé ridicule. C'est son intérêt de s'en dépouiller au plus vite, en multipliant ses forfaits.

Ainsi donc, ni l'intérêt personnel de la vie présente, ni l'intérêt de la société, ni le sentiment de l'honneur, ni les attraits de la vertu, ni le témoignage de la bonne conscience, ni le remords, quelque valeur qu'il convienne de leur attribuer, ne sont des motifs *suffisants* pour décider à vivre selon la loi morale. Ils n'ont ni l'universalité des personnes, ni l'universalité des circonstances ; ils formeront aussi souvent des hypocrites que des honnêtes gens. Seuls ils ne donneraient à la soumission à l'ordre moral qu'une base impuissante à le maintenir. Dieu, dans sa sagesse, y a donc pourvu d'une autre manière. Et comment ?

En fondant notre nature sur l'ordre moral, en nous intimant naturellement le devoir de vivre selon cet ordre et les lois qui en découlent, il a muni son précepte d'une sanction conforme à notre nature même. Créés avec le désir invincible du bien et la crainte instinctive du mal, il a attaché le bonheur à la vertu et le malheur au vice. Cette sanction de récompense ou de châtiment, nous la connaissons; elle s'impose naturellement et nécessairement à notre esprit. Et comme il est impossible qu'elle se réalise entièrement ici-bas, parce qu'il n'y a pas de proportion entre les peines et les récompenses de ce monde et la valeur morale des actes posés par le juste et par le méchant, Dieu l'a gravée dans notre raison où, toujours présente, elle nous avertit qu'elle recevra son exécution totale au-delà de cette vie.

Voilà le motif vraiment universel, perpétuel et puissant de se conformer à l'ordre moral. L'espoir et l'attente d'une récompense éternelle, voilà le seul attrait efficace, tant par sa nature et son impérissable objectif que parce qu'il est le complément de tous les autres ; efficace, dis-je, pour nous amener à tous les sacrifices qu'exige la vertu. C'est le seul, sans lequel tous les autres ne peuvent soutenir l'homme dans les luttes de la vie. Seule aussi la crainte d'un éternel châtiment peut mettre un frein au débordement des passions.

Or, ce motif, Dieu nous le propose ; notre nature nous l'atteste en son nom, car il jaillit du fond de notre être et de nos aspirations les plus vives et les plus profondes, et si nous lui obéissons, nous le sentons assez puissant pour nous tenir dans la règle, en vue d'obtenir un bonheur sans limite. Ce n'est donc pas une illusion ; ni Dieu ne se contredit, ni la nature ne trompe. Donc nous sommes immortels.

2. Il n'y a pas de Dieu sans justice, ni de justice sans récompense pour la vertu, sans châtiment pour le vice : c'est la sanction rigoureusement exigée par l'ordre moral, notre nature même nous le crie avec une force dont rien ne peut triompher. Or n'est-il pas manifeste que cette sanction n'est pas effectuée dans la vie présente, que le bonheur n'est pas toujours le partage de la vertu, ni le malheur la punition du vice ? Dans tous les temps, chez tous les peuples, que voyons-nous ? Le juste soumis comme le coupable à ces misères générales qui sont le triste lot de l'humanité toute entière, comme les infirmités, les maladies, les épreuves de tout genre ; le juste méconnu souvent, bafoué, opprimé, tandis que le méchant triomphe comblé de décorations et d'honneurs.

Que conclure de là ? Que Dieu abandonne son ouvrage et ses lois aux caprices du hasard ? Qu'il regarde avec la même indifférence le bien et le mal, le crime et la sainteté, la charité et l'égoïsme ? C'est le blasphème des esprits faibles et des impies. Non ; si la justice n'est pas de ce monde, c'est qu'il y en a un autre où elle aura son cours, c'est qu'à la vie présente succédera une autre vie où Dieu saint et juste traitera chacun selon son mérite, réalisera les compensations nécessaires et l'ordre éternel dont il est la source, en nous montrant, dit Bossuet, « la vertu toujours avec le bonheur, et le vice toujours avec le malheur. » Nous sommes immortels : l'ordre moral et la justice de Dieu l'exigent. « Quand, dit Jean-Jacques Rousseau, je n'aurais d'autre preuve de l'immortalité de l'âme que le triomphe du méchant et l'oppression du juste dans ce monde, cela seul m'empêcherait d'en douter. Une contradiction si manifeste, une si choquante dissonance dans l'harmonie universelle me forcerait de la résoudre ; je me dirais : tout ne finit pas pour moi avec la vie, tout rentre dans l'ordre à la mort. »

Et d'ailleurs, sans l'immortalité de l'âme, quelle proportion y aurait-il entre les peines et les récompenses et la valeur morale des actions humaines ?

Sans doute le juste est en général beaucoup plus heureux que le méchant, même en ce monde. Il jouit surtout de ce bien inestimable qui s'appelle la paix de l'âme. Mais cette paix n'est pas inséparable de la vertu : il est des âmes très vertueuses qui vivent dans des alarmes perpétuelles. Et puis, ôtez-lui l'espérance d'un monde meilleur, vous tarissez du même coup la source des principales jouissances de la vertu.

En outre, les justes ne sont pas tous d'égal

mérite. Aux uns la vertu est naturellement facile, aux autres elle demande de pénibles sacrifices, de rudes efforts. Si la paix de l'âme est la seule récompense, où est la proportion exigée par l'équité ? Bien plus, dans la même supposition, où voir cette règle de justice observée, où trouver la récompense, même partielle, si l'homme de bien sacrifie sa vie plutôt que sa conscience, et trouve la mort dans l'accomplissement même de son devoir ?

Quant au méchant, le remords ne saurait être son unique châtiment, et surtout il n'est pas un châtiment proportionné. On sait en effet combien la persévérance dans le mal l'affaiblit ; et si la terreur d'une vie future n'était plus là, il finirait par disparaître. Et alors quelle punition pour des prévarications de toute sorte, pour des crimes qui peuvent être les fléaux des familles, des générations, des nations entières ? Où serait surtout le châtiment du suicide, ce crime horrible aujourd'hui si commun, cet attentat contre toutes les lois divines et humaines ?

Donc, les consolations de la vertu et les amertumes du vice ne sont que le prélude de la justice divine, et non sa mesure entière ; et ici encore les exigences de cette Justice suprême nous amènent à la même conclusion : Nous sommes immortels.

3. Mais, dira-t-on peut-être, « si ces arguments démontrent la survivance de l'âme, ils ne prouvent pas sa durée éternelle. » Voici notre réponse.

D'abord l'objection suppose que l'âme peut périr, ou par dissolution, ou par anéantissement. Or, nous avons démontré dans la première partie de la thèse, que la nature de l'âme et les attributs de Dieu s'opposent absolument à sa destruction, par quelque mode et à quelque date que ce soit. Mais il est une autre considération qu'il importe de mettre en lumière.

L'ordre moral se compose de deux parties, et se rapporte à deux états indissolublement liés l'un à l'autre : la fin et les moyens, le temps où les moyens sont mis en jeu et celui où la fin est atteinte, l'état de préparation et l'état de consommation. La vie présente est le temps de l'épreuve pour l'homme, le lieu où il doit librement décider de son sort par son attitude en face des lois de son Créateur et Maître ; la vie future est le temps de la rétribution. Il est juste en effet que l'ordre de liberté précède l'ordre de salaire, que le mérite ou le démérite précède la récompense ou le châtiment. Ainsi l'activité morale de l'homme ne trouvant pas son terme ici-bas, cette vie n'est qu'une ébauche, une préparation de notre destinée ; rien n'y est achevé et complet, parce que rien n'y est définitif, ni le bonheur pour la vertu, ni le malheur pour le vice, ni la justice dans ses impérieuses sanctions.

Mais arrive la vie future. C'est le terme, c'est la fin qui arrête l'homme en marche jusque-là, et fixe à jamais son sort ; c'est la justice s'exerçant enfin à son égard avec une équité désormais absolue. Alors plus de changement fondamental possible dans son état moral. S'il est mort uni au bien et à Dieu qui l'impose, il demeure à jamais dans cet état, nanti de la récompense attachée nécessairement à la vertu. S'il est mort uni au mal par sa volonté révoltée, et ennemi de Dieu qui le défend, il reste à jamais pareillement dans cet état, uni au malheur qui s'attache au mal comme à sa racine, malheur qui durera autant que le mal, c'est-à-dire toujours. Pour le juste comme pour le méchant, c'est l'ordre de salaire avec la même fixité que celle de l'état moral volontaire où la mort les a saisis.

Ce caractère de fixité dans la fin, il faut nécessairement l'admettre, sous peine de ne plus rien comprendre dans l'ordre moral où la fin joue assurément le rôle principal. Supposez que la vie future ne soit pas la vie de la récompense ou du châtiment pur, c'est que l'épreuve n'est pas close. Elle se poursuivrait donc au-delà de la tombe ; le méchant pourrait redevenir juste, et le juste coupable ; celui-ci perdre le bonheur, celui-là se tirer du malheur. Si cela était possible une fois, pourquoi pas plusieurs, pourquoi pas indéfiniment ? Et l'on irait ainsi à ces conséquences absurdes : l'homme est une créature fatalement destinée à n'aboutir jamais ; la vie future n'est qu'une répétition indéfinie de la vie présente ; la fin de l'ordre moral, la sanction de ses lois, l'homme avec ses espérances et ses craintes d'outre-tombe, l'ordre moral tout entier, tout cela, des chimères ! et Dieu, s'il existe, n'est que la personnification de la suprême imposture jointe à la souveraine injustice !

L'incrédulité s'acharnerait moins contre le dogme de l'immortalité, s'il n'y avait dans la vie à venir que palmes à recevoir et joies à goûter. Ce qui excite la colère des incroyants, c'est, non pas l'éternité des récompenses, mais l'éternité des peines. Celle-ci les épouvante, et leur terreur est la preuve saisissante qu'ils portent, aussi bien que le reste des hommes, gravée au plus profond de leur nature, la conviction de leur immortalité. « Ils vous accordent, dit M. Auguste Nicolas, tous les supplices imaginables et toute la durée qu'il plaira de leur donner ; une seule chose les révolte, c'est l'*éternité* de ces supplices : et par là-même ils en attestent la nécessité ; car cette transaction qu'ils vous proposent, ils seraient prêts à la souscrire à chaque instant, avec leurs passions, à franchir, pour les satisfaire, l'abîme quel qu'il fût, pourvu qu'il ne fût pas éternel, que la religion ouvrirait sous leurs pas ; de sorte que ce qui révolte l'homme est précisément ce qui l'arrête, et que le frein qu'il blanchit d'écume l'empêche de s'égarer... L'homme se sentant éternel, il lui faut des espérances et des craintes qui soient à sa hauteur, à son niveau : tout ce qui est au-dessous disparaît à sa vue [1]. »

[1] *Etud. philos. sur le Christianisme*, 2e p., ch. 1, VIII. — Cf. Laforêt, *Les Dogmes catholiques*, t. IV, livre XXVI, ch. 3.

II. — Preuve tirée de la croyance universelle

C'est un fait, attesté par les annales des peuples anciens et des modernes, que la croyance de la vie future a toujours été celle du monde entier.

« L'immortalité de l'âme, dit Dom Calmet, est un dogme fondamental de la religion juive et chrétienne. Les anciens patriarches ont vécu et sont morts dans la persuasion de cette vérité... Moïse l'a marquée en disant que Dieu avait inspiré sur le visage d'Adam un souffle de vie, qu'il avait créé l'homme à son image et à sa ressemblance. C'est dans l'espérance d'une autre vie que les patriarches ont reçu les promesses du Seigneur. Car quelle récompense a reçue Abraham dans cette vie de tant d'actions de vertu qu'il a pratiquées, lui qui a vécu toute sa vie comme un étranger, sans posséder un pouce de terre dans le pays qui lui était promis ? Quand ce patriarche meurt et qu'il est réuni à ses pères, selon le langage de l'Ecriture, ce n'est pas à dire qu'il est mis dans le même tombeau que ses pères. On sait qu'il était originaire de Chaldée, que ses pères y avaient été enterrés, que pour lui il eut sa sépulture dans la terre de Chanaan... C'est donc qu'il alla trouver ses pères dans l'autre vie. J'en dis de même d'Aaron et de Moïse qui se réunirent à leurs pères en mourant, c'est-à-dire qui entrèrent dans le lieu où leurs ancêtres attendaient la venue du Messie. — Quand le devin Balaam demande à Dieu que sa mort soit semblable à celle des justes et des Israélites, que prétend-il par là, sinon qu'il meure comme eux dans l'espérance de la béatitude et de la résurrection ? Car pour le reste, la mort des Hébreux ne diffère point de celle des païens... Une autre preuve décisive que les Israélites croyaient à l'immortalité de l'âme, c'est la créance où ils étaient que les âmes des morts apparaissaient quelquefois après leur décès. Samuel apparaît à la Pythonisse ; Jérémie apparaît à Judas Machabée... Moïse avait défendu de consulter les morts. Tout cela prouve invinciblement que les Juifs croyaient l'âme immortelle [1]. » Leur croyance a persisté jusqu'à la venue de Jésus-Christ ; car à cette époque les Sadducéens étaient réputés comme hérétiques, parce que, au mépris des traditions, ils rejetaient le dogme de l'immortalité de l'âme.

Inutile de dire que les descendants religieux des Juifs, les chrétiens professent partout la même croyance. Elle est au fond de tous nos dogmes, de toutes nos pratiques religieuses : sans elle le christianisme n'aurait pas de sens.

Chez les païens, même foi constante, même universalité de conviction de la vie future. Témoins, dans l'antiquité, les Egyptiens, les Chaldéens, les Indiens, les Grecs, les Romains, les Gaulois, les Celtes, les Germains. Aussi, pour établir cette vérité, Cicéron ne craint pas d'en appeler au consentement universel des peuples, et il fait remonter leur croyance à l'immortalité jusqu'aux temps voisins de la divinité. Selon Plutarque, autre témoin de la foi antique, l'origine de cette doctrine est absolument inconnue ; elle s'est propagée dès l'éternité [1].

Quant aux peuples modernes, la tradition est la même. La foi de l'immortalité était dans le Nouveau-Monde avant que Christophe Colomb y abordât. « Nous la trouvons, dit l'illustre Robertson dans son *Histoire de l'Amérique*, établie d'un bout de l'Amérique à l'autre, en certaines régions plus vague et plus obscure, en d'autres plus développée et plus parfaite, mais nulle part inconnue. » Pour l'Afrique et l'Océanie, les relations des voyageurs et surtout des missionnaires ne sont pas moins affirmatives à l'égard des peuplades plus ou moins barbares qui habitent ces contrées.

Au reste, cette croyance s'est manifestée partout et toujours, tantôt par des superstitions et des pratiques ridicules, fruits du vice et de l'ignorance, tantôt par des coutumes sages et dignes de louanges. C'est elle, en effet, qu'indiquent les apothéoses, les rêveries de la métempsycose, les Champs-Elysées, le Tartare, le jugement de Minos et de Rhadamante, les ombres évoquées, les expiations et les sacrifices pour les mânes, la crainte puérile des morts, mais par-dessus tout le culte des tombeaux, connu de la terre entière dans l'antiquité comme de nos jours. Que signifie en particulier ce respect religieux pour les morts, sinon la conviction qu'ils survivent par la plus noble portion d'eux-mêmes, qu'ils ne sont point insensibles à nos témoignages d'affection, qu'une sorte de société touchante persiste entre eux et nous qu'ils ont précédés dans l'autre vie ? « Parmi tous les êtres créés, dit Chateaubriand, l'homme seul recueille la cendre de son semblable et lui porte un respect religieux ; à nos yeux, le domaine de la mort a quelque chose de sacré. D'où nous vient donc la puissante idée que nous avons du trépas ? Quelques grains de poussière mériteraient-ils nos hommages ? Non, sans doute ; nous respectons la cendre de nos ancêtres parce qu'une voix secrète nous dit que tout n'est pas éteint en eux, et c'est cette voix qui consacre le culte funèbre chez tous les peuples de la terre. Tous sont également persuadés que le sommeil n'est pas durable, même au tombeau, et que la mort n'est qu'une transfiguration glorieuse [2]. »

Ainsi donc, le dogme de l'immortalité a été cru chez tous les peuples sans exception ; et l'on peut ajouter par tous les hommes, car l'opinion contraire n'ayant pour elle qu'un petit nombre d'individus, n'empêche nullement l'universalité morale. Que sont, en effet, quelques philosophes ou quelques sectes sur tout le genre humain ? Quelle autorité peuvent avoir ces dissidents en rupture avec la croyance des autres philosophes et avec les traditions admises par des générations sans

[1] Dictionnaire de la Bible, *Ame*.

[1] Cicéron, *Tuscul.*, lib. I, c. 12 ; Plutarque, *De consol. ad Apoll.*

[2] *Génie du Christianisme*, liv. VI, ch. II.

nombre? Et d'ailleurs, quelle est l'absurdité ou l'impiété qui n'ait pas été enseignée dans quelque école philosophique? Ici donc, comme en toutes choses, l'exception confirme la règle et en fait ressortir la vérité et la sagesse.

Or, comment expliquer cette persuasion unanime, cette croyance perpétuelle à une vie future? Vient-elle, comme l'ont dit certains incrédules, de la politique des souverains et des législateurs, soutenue par l'action des prêtres? Est-elle l'effet de l'éducation? Les prêtres ont enseigné l'immortalité; les princes sages, les législateurs judicieux ont regardé ce dogme comme le plus ferme appui des lois et des mœurs publiques; les éducateurs vertueux en ont fait la base de leurs leçons; qu'est-ce que cela prouve? Qu'ils l'ont inventée? Qu'on nomme alors l'inventeur; qu'on donne la date de l'invention; qu'on dise par quels moyens il a pu réussir à la faire accepter, et pour toujours, de tout le genre humain; qu'on explique enfin comment on la trouve chez des peuples qui n'ont jamais eu ni politique, ni législation. Non, ni les institutions politiques, ni l'éducation, variées comme les aptitudes, le caractère, les préjugés des divers peuples et des divers pays, ne peuvent être invoquées comme les causes d'une doctrine universelle et perpétuelle. Elle a sa source ailleurs.

Elle vient du fond même de la nature humaine, la seule chose qui soit commune à tous les hommes. Partout et toujours le monde a cru à la divinité; de même partout et toujours il a cru à l'immortalité. Ces deux vérités sont intimement liées l'une à l'autre; c'est la même lumière qui les montre, et cette lumière n'est autre que le flambeau de la raison allumé par le Créateur dans toute âme humaine. Là est l'origine de la croyance universelle à la vie future, là aussi la preuve de sa vérité : *Consensio omnium gentium lex naturæ putanda est.* (Cicéron, *Tusculanes*, liv. I). La nature, la même en tous, ne trompe pas. Nous sommes immortels. — Je crois au *Credo* de l'Evangile et de l'Eglise; mais cela ne suffit pas. Je crois aussi au *Credo* imposé par la nature humaine. Un « homme d'esprit » ne saurait rejeter celui-ci sans se faire injure à lui-même.

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Dans une traduction de l'Evangile publiée récemment avec approbation à la librairie Saint-Joseph de Lille, le 4e verset du chapitre II de saint Jean — *Quid mihi et tibi est, mulier? Nondum venit hora mea* — est ainsi traduit : « Que désirez-vous que je fasse, ô ma mère? Le moment de manifester ma puissance n'est-il pas désormais venu pour moi? »

En note, il est dit : « Cette traduction est conforme à l'interprétation des commentateurs contemporains, rationnellement fondée sur le sens du texte grec, et faisant disparaître toute contradiction avec la suite du récit. »

Qu'en pense l'*Ami*?

R. — Nous n'avons pas sous les yeux le livre dont vous parlez. Mais l'échantillon que vous nous en adressez ne mérite évidemment pas le nom de *traduction*. C'est *paraphrase* qu'il le faudrait appeler.

Le premier tort de cette paraphrase est donc d'usurper le nom de traduction. Mais elle en a un plus grave.

Loin d'être fondée sur le texte grec, elle lui est contraire. Passe encore pour le point d'interrogation que l'auteur ajoute aux manuscrits : c'est là une supposition permise. Mais le mot grec οὔπω ne saurait avoir d'autre sens que celui que lui donne la Vulgate, en le traduisant par *nondum*. Le rendre par *nonne jam*, c'est faire un contresens. — Quant à l'expression *Quid mihi et tibi est*, le sens en est bien connu, puisqu'elle se lit plus de dix fois dans la Bible, soit dans l'Ancien, soit dans le Nouveau Testament. (Cf. IV Reg., III, 13; Luc, VIII, 28). Elle marque constamment une divergence de vues entre deux interlocuteurs. C'est donc entrer dans le domaine de la fantaisie, que de lui donner ici un sens diamétralement opposé.

Assurément, le but du traducteur est louable : il a voulu enlever à un texte de saint Jean les difficultés qui s'y trouvent. Mais il n'est pas permis de le faire en changeant le sens des mots. Dût un texte rester obscur, ce n'est pas un motif pour en altérer la signification. Il n'y a aucun mal, quand on ne comprend pas une chose, à dire : Je ne comprends pas.

Du reste, ce n'est point ici le cas. En laissant aux mots du verset leur sens propre, les commentateurs contemporains répondent très bien aux difficultés apparentes qu'il présente.

Ces difficultés sont au nombre de deux. On se demande *premièrement* si Jésus, par ces paroles, ne manque point de respect à sa mère; *deuxièmement* s'il ne se contredit pas, en faisant son premier miracle un instant après avoir dit que son heure n'était pas encore venue.

La première difficulté s'évanouit, quand on a observé que le mot correspondant à *mulier* était une appellation fréquente chez les Juifs, nullement exclusive du respect ni de l'affection (cf. Joan., II, 21; VIII, 10, XX, 15; Matth., XV, 28); et que, d'autre part, ces mots *Quid mihi et tibi est* peuvent se concilier avec les plus délicates attentions. Pour respecter sa mère, le Sauveur n'était pas obligé de faire ce que lui prête votre traducteur, d'aller au-devant de ses désirs.

Pour résoudre la seconde, il suffit de dire qu'en ne voulant pas devancer d'une seconde les temps fixés par son Père, Jésus avait pour but de nous enseigner la ponctualité dans l'obéissance. Comme le dit Maldonat : *Non venerat tempus quum mater petivit; venerat quum fecit, modico licet intervallo.*

Q. — Il est enseigné par toutes les théologies que les curés doivent refuser la sépulture ecclésiastique à tous les suicidés, à moins qu'ils n'aient donné des signes de repentir ou ne se soient ôté la vie par suite de la démence.

Or voici ce qui vient de se passer. Un jeune homme de dix-huit ans, en pleine connaissance de cause, après mûre réflexion, s'est armé d'un fusil et s'est donné la mort, qui a été presque instantanée. Disons à sa décharge que ce malheureux avait un caractère sombre, mélancolique, hargneux. Des affaires de famille désavantageuses pour lui, des contradictions venues de la part de ses parents, avaient depuis quelque temps contribué pour une large part à augmenter sa tristesse et sa mélancolie naturelles.

Quid de la sépulture ? Mon curé, en présence des inconvénients graves qu'il a prévu devoir se produire, a jugé à propos de faire un enterrement religieux. « Les parents, dit-il, ont un mausolée dans lequel ils ne manqueront pas de déposer le corps de leur fils, que nous fassions ou non la sépulture ecclésiastique. D'autre part, je ne vois pas de différence entre ceux qui ne font pas leurs Pâques et ceux qui se suicident. Or partout aujourd'hui on enterre religieusement ceux qui n'accomplissent pas leur devoir pascal. Autre considération, ajoute-t-il, dont nous devons tenir compte : c'est que si nous refusons à ce défunt les honneurs de l'Eglise, nous soulèverons contre nous toute la paroisse. De deux maux, il faut choisir le moindre. »

Je suis d'un avis contraire et, à la place de mon vénéré curé, j'aurais refusé obstinément la sépulture ecclésiastique, par respect pour les lois de l'Eglise, pour établir une différence entre ceux qui meurent chrétiennement et les autres, et pour donner un exemple à toute la paroisse. Si nous ne tenons pas ferme à nos principes, les lois de l'Eglise iront s'émiettant de jour en jour, et finiront par n'avoir plus aucune force, par ne plus représenter aucune autorité.

1º Qu'en pense l'*Ami ?*

2º Pouvais-je refuser à mon curé de faire la sépulture ?

3º Le cimetière est-il pollué par la présence de ce suicidé, et dorénavant faudra-t-il bénir toutes les fosses ?

4º Pouvais-je appliquer la messe pour le défunt ?

R. — Nous avons étudié à fond la question de la sépulture des suicidés en 1891, p. 312 et suiv., et en 1895, p. 782. Aucun document nouveau n'a été publié depuis. Voici seulement un résumé de ce que nous avons dit.

I. — Prenons d'abord pour règle le décret du Saint-Office :

Utrum liceat ecclesiasticam sepulturam dare suicidis, aut solemnes exequias cum missa pro iisdem celebrare ?

Resp. Quod moneantur Parochi et missionnarii ut in singulis casibus quibus præsens dubium refertur, recurrant quoad fieri potest ad Ordinarium. Quod regula est, non licere dare ecclesiasticam sepulturam seipsos occidentibus ob desperationem vel iracundiam (non tamen si ex insania id accidat), nisi ante mortem dederint signa pœnitentiæ. Quod propterea quando certo constat vel de iracundia vel de desperatione, negari debet ecclesiastica sepultura et vitari debent pompæ et solemnitates exequiarum. Quando autem certo constat de insania, datur ecclesiastica sepultura cum solemnitatibus exequiarum. Quando tamen dubium superest, utrum mortem quis sibi dederit per desperationem aut per insaniam, dari potest ecclesiastica sepultura, vitatis tamen pompis et solemnitatibus exequiarum.

II. — Voici maintenant les règles posées par les physiologistes pour distinguer entre le suicide volontaire et le suicide involontaire :

1º Si le suicidé était en proie à quelque maladie soit ancienne, soit récente, le médecin peut et doit donner un certificat constatant la perte de la raison, à moins qu'on ait des preuves évidentes que l'acte de désespoir a été commis de propos délibéré et avec réflexion.

2º S'il n'y a pas d'état morbide et que le suicide suive immédiatement une peine extérieure, comme la perte de la fortune, de la réputation, des membres de la famille, on ne peut ordinairement attribuer l'acte de désespoir à la perte de la raison et l'on doit refuser la sépulture ecclésiastique, à moins qu'on ait d'autres preuves qui établissent clairement l'aliénation mentale.

3º Quand il n'y a ni maladie constatée, ni peine extérieure, et que le suicide est commis sans qu'on puisse en déterminer la cause, il faut accorder la sépulture ecclésiastique, parce qu'un acte si contraire à la nature ne peut être commis sans que la raison soit troublée.

En d'autres termes, dans le premier et le troisième cas, la présomption est en faveur de l'aliénation mentale et de la sépulture ecclésiastique, de sorte qu'il faudrait prouver clairement l'existence de la raison pour qu'on puisse refuser la sépulture. Dans le second cas, la présomption est en faveur de la raison, de sorte qu'on doit *a priori* refuser la sépulture, à moins qu'on ne prouve clairement qu'il y avait aliénation.

Telles sont les règles que doit suivre le médecin consciencieux. Dans le cas où il méconnaîtrait ses devoirs et donnerait un certificat pour des personnes qui n'y ont aucun droit, il serait difficile à un curé de faire une contre-enquête, et plus difficile encore d'en faire admettre les conclusions à la famille. Le plus pratique alors, c'est d'admettre que la décision du médecin forme au moins un doute en faveur du suicidé et de lui accorder la sépulture chrétienne, *vitatis tamen pompis et solemnitatibus exequiarum*.

III. — Quelles cérémonies peut-on accorder à un suicidé à qui on donne une sépulture ecclésiastique ?

1º Si la folie est certaine, on peut accorder tous les honneurs de la sépulture chrétienne : « Quando autem certo constat de insania, datur ecclesiastica sepultura cum solemnitatibus exequiarum. »

2º Quand il y a doute, on donne la sépulture, *vitatis tamen pompis et solemnitatibus exequiarum*. En conséquence :

a) Toutes les fois qu'on peut accorder la sépulture à un suicidé on pourra :

Faire présider la levée du corps par un prêtre en surplis et en étole, accompagné d'un ministre pour porter l'eau bénite et répondre aux prières ;

Introduire le cadavre à l'église pour quelques instants au moins, jusqu'à ce que les prières en usage soient récitées ;

Conduire le corps au cimetière et réciter soit pendant le trajet, soit pendant la sépulture, les prières d'usage.

Dans toutes ces choses, il n'y a certainement pas de solennité.

b) Voici d'autres cérémonies qui font certaine-

ment partie de la solennité des sépultures, et qu'on devra refuser pour certaine classe de suicidés :

La messe chantée, surtout avec accompagnement des ministres sacrés ; on doit dire la même chose du chant de l'office des défunts ;

La présence de plusieurs membres du clergé en surplis ;

L'ornementation de l'église avec le luxe des classes élevées ;

La présence de chœurs de musique, instrumentale ou vocale ;

Les grandes sonneries pour les morts.

c) Enfin, voici quelques cérémonies dont on peut discuter si elles appartiennent ou non à la solennité des sépultures :

La célébration d'une messe basse, sans aucune cérémonie, en présence du cadavre ;

Le chant des prières de la levée du corps et de la sépulture proprement dite ;

Quelques coups de cloche pour annoncer la cérémonie.

Dans tous les cas qui présentent quelque difficulté, le bon sens et aussi le Rituel recommandent au curé de demander la solution à l'évêque, afin de sauvegarder sa responsabilité personnelle.

Pour celui qui nous est donné, il est caractérisé par ces quelques lignes : « Disons à sa décharge que ce malheureux avait un caractère *sombre, mélancolique, hargneux*. Des affaires de famille désavantageuses pour lui, des contradictions venues de la part de ses parents, avaient depuis quelque temps contribué pour une large part à augmenter sa tristesse et sa mélancolie naturelles. » Si l'on veut peindre la position d'un mot, disons que l'on se trouve en présence d'un *déséquilibré* à qui la contradiction a enlevé les dernières lueurs de raison et qui, à ce titre, méritait plutôt la compassion que la rigueur.

Admettons même le doute : il devait en bénéficier, sinon pour la solennité des obsèques, du moins pour l'essentiel de la sépulture ecclésiastique.

Q. — Dans une demande de pouvoirs à Rome, on a mal lu le nom qu'on avait envoyé et on l'a mal écrit dans la permission accordée, mettant, v. g., Benjamin Damet au lieu de Benjamin Bonnet.

La permission est-elle cependant valide et peut-on s'en servir ?

R. — Les canonistes enseignent que pour les rescrits ou les indults relatifs aux dispenses de mariage, une erreur dans le nom ou le prénom annule la grâce. « Si sermo sit de dispensationibus matrimonialibus, dit Santi, error vel abrasio in nomine aut cognomine vel in gradu propinquitatis, reddit nullius valoris rescriptum [1]. »

S'il s'agit d'autres pouvoirs, l'erreur ne les rendrait pas invalides pour le cas où l'on n'aurait aucun doute sur l'identité de la personne à laquelle est destiné l'indult. « Hujusmodi error, dit Craisson, non vitiat rescriptum, si constet de corpore seu persona pro qua fit concessio ; ratio est quia rescriptum non conceditur propter nomen, sed propter personam supplicantis [1]. »

C'est aussi la pensée de Santi ; car en signalant une exception pour les dispenses de mariage, il affirme implicitement l'existence de la règle.

Dans le cas présent, il n'y a aucun danger d'erreur pour l'identité de la personne ; aussi croyons-nous qu'on peut utiliser les facultés que contient l'indult.

[1] Santi-Leitner, lib. I, tit. III, n. 9 ; cf. *Nouv. Revue Th.*, x, p. 37.

[1] Craisson, *Manuale*, n. 68.

Q. — Un évêque est-il obligé de donner un vicaire à un curé qui est forcé de s'absenter pour soigner sa santé, ou bien le curé doit-il lui-même chercher son remplaçant ?

R. — A cette question, qui venait du fond de la Prusse, nous avions répondu directement par lettre : *Affirmative ad secundam partem*. Sur une nouvelle instance, nous établissons notre thèse avec preuves à l'appui ; ensuite nous répondrons aux objections.

1° M. Deneubourg appelle vicaires *desservants* ceux qui nous occupent, et voici ce qu'il enseigne :

Les vicaires *desservants*, dit-il, sont les seuls qui méritent cette appellation dans le sens strict et juridique du mot, car eux seuls ordinairement remplacent complètement le curé ; ce sont ceux qui, pendant la vacance de la paroisse ou en l'absence du curé, sont députés pour administrer la paroisse jusqu'à ce qu'elle soit pourvue d'un nouveau titulaire, ou jusqu'au retour de son recteur.

Comme nous venons de l'insinuer, les causes qui déterminent leur institution peuvent se réduire à deux principales : l'absence du curé et la vacance de la paroisse. Le curé est réputé absent légitimement lorsque, pour une juste cause, il s'éloigne de sa paroisse afin de réparer sa santé, de prêcher, de faire un pèlerinage.

Le vicaire, chargé de desservir une paroisse durant l'absence de son titulaire, est *régulièrement nommé par le curé ;* il doit toutefois préalablement être approuvé par l'évêque. Cela résulte d'une disposition formelle du Concile de Trente, que nous transcrivons :

« Quandocumque eos (parochos) causa prius per episcopum cognita et probata, abesse contigerit, vicarium idoneum ab ipso Ordinario approbandum, cum debita mercedis assignatione, relinquant [2]. »

2° Berardi expose la même pensée et laisse au curé la charge de chercher son remplaçant en cas d'absence, sauf cependant l'approbation de l'évêque en certains cas. On lit au n° 18 : « I. Regulariter exigitur ut parochus discedens vicarium in domo parochiali *relinquat*. Patet ex ipsa rei natura et ex Tridentino. » Et au n° 19 : « Quamvis regulariter Vicarius *approbari* debeat ab Episcopo, ut supra dicebam... [3] »

3° Bargilliat est du même avis, et il cite le texte du Concile de Trente, qui ne peut pas s'entendre dans un autre sens [4].

[2] Deneubourg, *Etude canonique sur les vicaires paroissiaux*, p. 5 et 6.

[3] Berardi, *De Parocho*, n. 18.

[4] Bargilliat, *Prælectiones*, n. 873.

4º De Brabandere énumérant les conditions d'une absence légitime, place en troisième lieu : *Substitutio vicarii ab Episcopo approbati*. « Regulariter exigitur ut parochus discedens, præsertim si solus parochiæ præsit, vicarium in domo pastorali relinquat. » Donc, d'après cet auteur [1], c'est au curé qu'incombe la charge de chercher un remplaçant.

5º Bouix : « Præter causam legitimam, et scriptam Episcopi licentiam, requiritur ut substituatur idoneus vicarius ab Episcopo approbatus, cum mercede congrua [2]. »

— Nous répondons aux objections en les traduisant du latin :

I. « Berardi ne parle pas de cette obligation. » — Nous l'y avons cependant trouvée aux n. 18 et 19.

II. « Admettons qu'elle soit selon le droit ; elle est toutefois contraire à la saine raison. » — Nous pourrions dire *dura lex, sed lex*. Toutefois, on peut *a priori* opposer à cette accusation de dureté adressée à une loi ecclésiastique la mansuétude ordinaire apportée par l'Eglise dans la confection de ses lois. Discutons plutôt les arguments invoqués pour prouver cette assertion.

1º « Les gouvernements civils agissent autrement. Quand un fonctionnaire quelconque est obligé de s'absenter pour une cause suffisante, par exemple pour une maladie, on lui nomme un remplaçant chargé de gérer la fonction en son absence : voilà qui est très juste et fort raisonnable. » — Les administrations publiques font cela quand elles ont des hommes disponibles ; quand elles n'en ont pas, elles laissent leurs fonctionnaires dans l'embarras, et, en tous cas, si l'absence doit être d'une durée un peu longue, elles n'accordent que la demi-solde. L'Eglise, en laissant à la charge du curé le choix d'un vicaire en cas d'absence, a pensé avec raison que lui-même étant personnellement en cause, il aurait plus d'activité pour trouver un remplaçant. D'autre part, tous les curés ayant droit à prendre des vacances chaque année, si tous voulaient les prendre en même temps, comment feraient les évêques pour leur trouver des remplaçants, si cette charge retombait sur eux ?

2º « Le bien de la paroisse demande que, si le curé ne peut trouver personne, l'évêque lui envoie un remplaçant. De fait, si le curé malade ne peut aller dans une station balnéaire, ses forces déclineront petit à petit, et bientôt ce sera la mort. Or, supposons que, dans ce cas, il lui soit impossible de se trouver un remplaçant, la loi ecclésiastique l'obligera-t-elle à mourir au lieu d'imposer à l'évêque l'obligation de lui venir en aide en prenant au besoin un vicaire aux prêtres qui en ont à raison du grand nombre de leurs paroissiens ? » — S'il était prouvé, répondrons-nous, que, dans tel cas particulier, il y a un danger de mort quasi certain pour un curé s'il ne prend pas de suite les vacances dont il a besoin pour réparer ses forces, l'évêque serait tenu, *en vertu de la charité*, de lui fournir le remplaçant qu'il ne peut trouver lui-même. Mais il faut reconnaître que ce danger est ordinairement fort problématique, qu'en tous cas il est très éloigné, et que, ordinairement, une station de bains n'est pas le remède infaillible, ni surtout le seul remède qui puisse améliorer la condition du malade.

3º « Un curé malade a déjà assez d'ennui et de dépenses sans l'obliger à payer lui-même son remplaçant. » — C'est vrai ; mais n'est-ce pas le cas de tous les fonctionnaires qu'on met à la demi-solde en cas de maladie ? N'est-ce pas le cas de tous les hommes qui travaillent à leur compte et qui, du jour où ils sont malades, sont obligés de payer l'ouvrier qui les remplace ? C'est donc une des conséquences naturelles de la maladie, qu'il faut accepter comme une des suites du péché originel. Pour l'homme des champs, il arrive parfois, outre les accidents de la maladie, que sa récolte est anéantie par les intempéries des saisons, ou que ses troupeaux sont décimés par la contagion ; l'industriel et le commerçant sont à la merci des grèves ou des faillites ; pour nous, la maladie vient de temps à autre prélever son tribut sur notre maigre budget ; ce sont des coups que l'âme chrétienne accepte avec résignation comme venant de la main de Dieu pour nous détacher de tous les biens de la terre.

4º « Pourrais-je résigner ma cure avec réserve d'une pension ? » — Pour toute résignation de paroisse, il faut l'autorisation de l'évêque, lors même qu'il s'agirait d'une paroisse amovible *ad nutum*.

5º « Le gouvernement prussien accorde aux évêques une somme annuelle pour faire des pensions aux prêtres âgés qui ont bien rempli leur ministère. Un évêque pourrait-il obliger tous les prêtres qui demandent à jouir de cette pension, à entrer dans une maison de retraite où ils seraient entretenus gratuitement aux frais du diocèse ? » — Cela dépend des conditions dans lesquelles cette pension est accordée.

Q. — Un curé assistant à un mariage reçoit le consentement des époux. Mais il arrive que l'un des deux parle entre ses dents, et le curé n'a pas perçu distinctement le « oui » sacramentel. Il a entendu un son inarticulé. Toutefois il ne doute pas que ce soit « oui, » et ne fait pas répéter. Cela suffit-il pour remplir les conditions du Rituel qui dit : *intellecto consensu...?*

R. — Le consentement pour le mariage doit être *externe*. Ainsi le demandent les canonistes, après le Rituel : « Debet esse *externus*, dit Mgr Rosset, nimirum signis sensibilibus expressus ac manifestatus, alioquin non posset humano more apprehendi et ideo nec acceptari [1]. »

Mais à qui doit-il être manifesté pour la validité du sacrement ? A l'autre époux d'abord. De fait les auteurs requièrent cette manifestation pour l'existence du contrat :

[1] De Brabandere-Van Coillié, éd. VIe, t. I, p. 397, *Juris canonici compendium*.
[2] Bouix, *De Parocho*, editio 2a, p. 541.

[1] Mgr Rosset, *De Sacramento Matrimonii*, n. 100.

Ad valorem contractus bilateralis, dit Gasparri, requiritur omnino ut traditio-acceptatio utrinque directe cognita sit, et tunc tantum contractus valet; e. g. Petrus ait Joanni : *Do tibi centum pro equo,* contractus perfectus est quando acceptatio-traditio Joannis ad Petrum directe, etsi mediate pervenerit, quia tunc tantum voluntates utriusque in unum conveniunt... Hæc applica matrimonio : proinde posita traditione-acceptatione Titii directe significata Semproniæ, matrimonium exurget, cum vicissim directe Semproniæ traditio-acceptatio significabitur Titio [1].

Le curé, d'après le Rituel, est obligé de chercher à comprendre l'expression du consentement : *mutuo contrahentium consensu intellecto.* S'il ne la comprend pas par sa faute, il commet un péché pour avoir manqué à son devoir. Le mariage est-il nul dans ce cas ? Non. De fait les auteurs enseignent la proposition suivante : « Validum est matrimonium contractum coram parocho, qui revera non vidit neque audivit consensum, præcipue qui affectavit non audire et non videre [2]. »

C'est l'opinion de Ledesma, Pontius, Barbosa, Salmanticenses, card. de Luca, Fagnan, Pignatelli, Benoît XIV, d'Annibale, Gasparri, Rosset, etc. Ce n'est pas notre cas ; mais nous en concluons *a fortiori* que le mariage est valide quand le curé, malgré lui, n'a pas entendu distinctement l'un des époux exprimer son consentement, pourvu que ce consentement ait été réellement exprimé en sa présence et celle des témoins.

Pour le cas présent, nous remarquerons d'abord que les auteurs n'exigent pas le « *oui* sacramentel, » comme vous dites, pour la validité du sacrement ; ils se contentent de signes sensibles, *signis sensibilibus,* quels qu'ils soient, pourvu qu'ils aient la même signification. Or, le son inarticulé qui a été prononcé ne pouvait avoir que deux sens : *oui* ou *non.* Si la personne avait voulu répondre *non,* quelque autre circonstance aurait accompagné cette manifestation de son déplaisir. Il est impossible de supposer que l'autre partie ne s'en soit pas aperçue. En somme, à défaut de signes évidents faisant pencher pour le *non,* on doit supposer le *oui,* qui en réalité concorde avec la présence de la personne venant exprès pour le mariage et avec l'ensemble des cérémonies accomplies par elle sans aucune difficulté.

Q. — Je vois dans le Rituel comme bénédiction réservée à l'évêque celle des statues, croix, images de Notre-Seigneur ou des saints. Tout prêtre a donc besoin d'une permission pour bénir une médaille, une petite statue ? Mais ne distingue-t-on pas entre statue destinée à un lieu public, à une église, à une place, et statue pour un particulier, pour un appartement ?

Ne distingue-t-on pas également entre l'application des indulgences à un objet pieux et la bénédiction de cet objet ?

Quid diversum ?

Quid de valore benedictionis supradictæ a sacerdote sine delegatione ?

R. — Ce sont les bénédictions *solennelles* qui sont réservées, et non les *simples* qui se font d'une manière privée, avec un seul ministre, sans concours de peuple et sans chant. « Observa tamen, dit Craisson [1], solam benedictionem solemnem crucis et imaginum esse Episcopis reservatam, non autem privatam quæ fit cum unico ministro privatim, absque concursu et cantu. »

Nous donnons la décision du 12 juillet 1704, sur laquelle s'appuient les auteurs pour établir leur enseignement :

I. An Cruces Altarium seu Processionum sint benedicendæ de præcepto ?

II. An, si non de præcepto, possit simplex Sacerdos eas benedicere privatim et non solemniter ?

Et S. R. C. censuit respondendum :

Ad I. Negative.

Ad II. Affimative [2].

Dans ce cas, on doit prendre une formule qui n'est pas réservée à l'évêque.

Pour les objets auxquels on veut attacher des indulgences, il faut un pouvoir particulier émanant du Saint-Siège.

Q. — Quelle ligne de conduite à tenir au confessionnal traceriez-vous à un jeune prêtre qui a pour pénitente une institutrice laïque, rivale des religieuses :

1° Quoad admissionem plus minusve frequentem ad S. Synaxim ?

2° Quoad istius modi personæ nimis ardens zelum ad colligendas in sua schola puellas ?

Je suppose que la personne en question fait étalage de piété.

R. — La réflexion contenue dans la dernière ligne semblerait dire que l'étalage de la piété ne serait qu'un artifice. S'il en était ainsi, l'institutrice ne devrait pas être absoute ni admise à la sainte communion : 1° parce qu'elle mentirait ; 2° parce qu'elle abuserait des choses saintes en les faisant servir au recrutement d'élèves pour sa classe.

Mais si elle est sincère dans sa piété, on ne peut lui interdire de la laisser paraître, et il faut la traiter pour les sacrements comme elle le mérite.

Pour la sainte communion, on doit l'admettre autant que ses dispositions le permettent, même tous les jours si elle y est convenablement disposée et qu'elle le désire, dussent les religieuses le voir de mauvais œil.

Mais la rivalité des deux écoles peut donner lieu de sa part à des agissements qu'on ne devrait pas lui tolérer, par exemple si elle discréditait les religieuses, parlant mal d'elles et de leur classe, si elle employait des moyens contraires à la justice ou à la charité pour attirer les élèves dans sa classe.

Même à supposer qu'elle n'emploie que des moyens licites en eux-mêmes, il y aurait pour le confesseur à modérer son zèle. Si elle est vraiment pieuse et judicieuse, elle comprendra qu'en attirant les élèves dans sa classe au détriment de

[1] Gasparri, *Tractatus de Matrimonio,* t. II, n. 775.
[2] Rosset, *De Sacramento Matrimonii,* n. 2273.

[1] *Manuale,* n. 4469.
[2] S. R. C., n. 2143-3697.

l'école des religieuses, elle peut causer un grand dommage à la paroisse dans l'avenir. Elle peut, du jour au lendemain, être envoyée ailleurs et se trouver remplacée par une institutrice tout autre qu'elle. Les enfants qu'elle aura attirées resteront dans l'école laïque lorsqu'elle sera aux mains d'une institutrice moins bonne, peut-être mauvaise et très mauvaise. Et ainsi elle aura préparé le mal qui en résultera pour les enfants et dans lequel elle aura sa part de responsabilité. Cette considération est de nature à faire impression sur elle, et il importe au bien à venir de la paroisse qu'elle lui soit présentée.

On ne peut exiger d'elle qu'elle refuse les enfants qui lui viennent, mais il faut l'engager à ne pas faire de propagande.

On devrait être plus sévère si en France, comme la chose a eu lieu en Belgique, les écoles laïques et les instituteurs laïques étaient frappés d'interdit par les évêques. Mais il n'en est pas ainsi.

On devrait aussi tenir compte, s'il y avait lieu, du danger et des dommages causés à la foi et à la morale religieuse des enfants par l'enseignement neutre. Cet enseignement, en effet, est, par lui-même, nuisible aux âmes et souvent il est donné à l'aide d'ouvrages neutres en apparence, en réalité contraires à la foi. Avec les parents, il faudrait agir énergiquement, si ce danger et ces dommages existaient; mais ce n'est pas d'eux qu'il s'agit. Avec l'institutrice, il faut s'assurer qu'elle n'emploie que de bons auteurs ou qu'elle rédige elle-même son enseignement, de telle sorte qu'il n'y ait rien qui puisse causer le moindre dommage à l'âme des enfants : cela dépend d'elle absolument. On peut donc exiger d'elle qu'elle écarte, par sa manière d'enseigner, tous les inconvénients et les dangers de ce qu'on appelle mensongèrement la neutralité. Si elle ne le fait pas, elle manque gravement à son devoir et on ne peut l'admettre aux sacrements. Si elle le fait, on ne peut que l'approuver et l'encourager.

Q. — Dans un petit noviciat où la communion hebdomadaire est d'usage pour tous, et plus fréquente pour un grand nombre, les directeurs remarquent qu'un enfant se tient éloigné de la Table sainte depuis un certain temps. Leur impression sur cet enfant est nécessairement défavorable; mais pratiquement, que peuvent-ils faire ?

Au for intérieur (ce qui est l'affaire du confesseur), engager cet enfant à la pratique commune, n'est-ce pas l'exposer à commettre un sacrilège ?

Au for extérieur, peut-on tirer quelque conclusion pratique de cette attitude, juger du peu de piété, du peu de solidité de cette vocation, et s'appuyer sur ce motif pour remercier un sujet qui, par ailleurs, ne donnerait pas grande satisfaction ? *Quid* si l'enfant était d'ailleurs régulier, sans être scrupuleux ?

R. — La question de la communion relève exclusivement du for interne. C'est au confesseur seul qu'il appartient d'en connaître et d'en traiter avec son pénitent.

Il y aurait les plus graves inconvénients à transporter dans le gouvernement extérieur d'une communauté des éléments qui doivent demeurer circonscrits dans le cercle des communications intimes de la conscience.

On peut bien remarquer, au for extérieur, les abstentions du jeune novice; mais comme on n'en connaît pas et qu'on ne doit pas en connaître la cause, on ne peut en tirer aucune conséquence, surtout à son détriment.

Le confesseur sait quel est l'usage pour la communion hebdomadaire, il connaît les dispositions de son pénitent : à lui de voir ce qu'il doit décider.

Il n'y a qu'à laisser patiemment aller les choses. Si, malgré cette abstention, le jeune novice est bon, sa vertu et sa vocation se révèleront par beaucoup d'autres indices, et la difficulté qu'il peut avoir à communier comme les autres s'évanouira probablement. S'il y a chez lui défaut de vertu et de vocation, sa conduite pour le reste le fera bien voir.

En tout cas, étant donné l'usage général de la communion hebdomadaire, il lui faut, pour s'abstenir, plus de courage et de droiture de conscience que pour communier aussi souvent que ses confrères. On n'a pas à craindre l'hypocrisie.

Le mieux est donc d'attendre et de n'asseoir aucun jugement sur des abstentions dont on ne connaît pas la cause, et qui peuvent provenir d'une tout autre source que du défaut de vocation et de vertu.

Q. — L'*Ami du Clergé*, n° 46 de 1899, donne une très belle et très bonne explication, mais peut-être un peu laborieuse, plus que de besoin, du fameux *Credo quia absurdum*, dont on fait un abus si vulgaire et si pétulant.

L'*Ami* connaît sans doute *Après le Catéchisme*, de l'abbé Sylvain. A la page 95 du tome II, je trouve une solution admirablement simple de l'étrange citation. Celle-ci est tout bonnement ou très impudemment tronquée : saint Augustin a dit : « Credo, quia absurdum *non credere !* »

Pas plus malin, ni moins bête que ça ! Toutefois, l'abbé Sylvain a eu le tort, ici regrettable, de ne pas citer la place du texte dans saint Augustin. Vous aurez bientôt trouvé cela, ou rectifié, s'il y a lieu.

R. — Trouver une ligne dans saint Augustin, ce serait un long travail. Et quand on aurait trouvé cette ligne, on ne serait pas plus avancé en ce qui concerne le texte très connu de Tertullien, où l'on ne pourrait ajouter sans contre-sens les deux mots prêtés à saint Augustin. L'explication que nous avons donnée de Tertullien répond à son texte et à la suite de ses idées. Elle est à retenir.

Q. — L'*Ami du Clergé* a, je crois, donné la décision suivante : quand un enfant n'a pas suivi les catéchismes de la paroisse, le temps exigé par les statuts diocésains, un curé ne peut pas l'admettre à la première communion. Car il est à craindre que son admission n'empêche les enfants de suivre le catéchisme le temps voulu. Ce sera un mal, mais un mal particulier qui doit céder au bien général.

Tel est, je crois, le sens de la décision. Mais je ne la retrouve pas, malgré toutes mes recherches, à la table de chaque année.

R. — La question renferme un double aspect : l'observation des statuts diocésains, et l'obligation pour un curé d'instruire suffisamment les enfants qui lui sont confiés.

1° Quand les statuts diocésains ont déterminé un temps de fréquentation des catéchismes en deçà duquel il n'est pas permis d'admettre à la première communion, cela s'entend de la première communion *solennelle* et oblige les curés *en conscience*.

Cette mesure est d'ailleurs tout à fait louable quand elle porte sur l'ensemble du diocèse d'une manière uniforme, et peut produire des fruits salutaires en présence de l'indifférence complète, ou à peu près, des parents pour l'instruction religieuse de leurs enfants.

2° Même pour les premières communions faites en particulier, le curé ne doit s'y résoudre que si les enfants ont une dose suffisante d'instruction, et ont été soumis à une épreuve assez longue. De fait, si vous admettez celui ci ou celle-là après quelques séances de catéchisme, bientôt la nécessité de suivre les cours du catéchisme ne sera plus comprise, et beaucoup de parents demanderont pour leurs enfants une première communion privée pour être plus tôt quittes. Les faits sont là pour démontrer la vérité de notre remarque.

D'ailleurs l'intérêt de l'enfant lui-même l'exige. S'il a montré une grande négligence à suivre les cours ordinaires du catéchisme alors que la première communion était en jeu, comment voulez-vous que dans la suite il fasse des efforts pour continuer à s'instruire ? Comment alors le laisser se lancer dans la vie avec le mince bagage théologique qui lui restera de quelques leçons mal comprises ? Aussi nous répétons à satiété à nos vénérés confrères : instruisons le plus possible et instruisons encore les enfants ; c'est pénible parfois, mais il s'agit de leur salut.

Q. — Quelle est la législation ecclésiastique qui gouverne les nombreuses congrégations où l'on ne fait pas de vœux, v. g. Oratoriens, Sulpiciens, Eudistes, etc. ?

R. — Le P. Gautrelet a étudié ce point avec sa compétence ordinaire. Ne connaissant rien de plus précis, nous citons le passage :

Le titre de *congrégations séculières* donné à plusieurs Instituts modernes n'exclut pas de ces congrégations les trois vœux simples qui se font en religion. Cette expression, dans le langage du droit canon, signifie d'abord que ces *congrégations* ne prétendent se soustraire en aucune sorte à la *juridiction de l'Ordinaire*. Leurs vœux restent en quelque sorte des *vœux privés*. Les supérieurs n'ont pas mission de les recevoir au nom de l'Eglise ni même au nom de la congrégation. Les individus se lient, s'obligent vis-à-vis de Dieu, mais leurs engagements n'étant acceptés ni de l'Eglise ni de la Congrégation, ne leur imposent aucune obligation spéciale vis-à-vis la congrégation, ni par rapport à l'Eglise. Les membres de ces congrégations non seulement ne sont pas compris sous le nom de *religieux* ou de *réguliers*, dans le sens reçu ordinairement, et ne peuvent s'attribuer les *privilèges* accordés par le droit canon aux religieux ou *réguliers* qui ont fait les vœux solennels, à moins d'une concession particulière et solennelle ; mais ils ne font même point partie des *congrégations religieuses proprement dites*.

Parmi ces congrégations nous indiquerons d'abord celle des Prêtres de *Saint-Lazare*, instituée par saint Vincent de Paul, et approuvée par Alexandre VII. On y fait des vœux simples, auxquel on ajoute celui de stabilité. Cette congrégation, d'après la pensée de son saint Fondateur, ne fait pas partie des ordres religieux, mais du clergé séculier. Celle de l'*Oratoire*, fondée en Italie, par saint Philippe de Néri, en France par le cardinal de Bérulle. La congrégation du *Très Saint-Rédempteur*, dont le fondateur est saint Alphonse de Liguori et qui de nos jours a pris de grands développements. Celle de *Saint-Sulpice*, fondée par M. Ollier, de nouveau approuvée par Pie IX en 1863 ; dans cette dernière on ne fait pas de vœux.

Nous pourrions en indiquer plusieurs autres, mais hors d'état de les énumérer toutes, nous préférons nous borner à ce que nous venons de dire. Quel que soit leur nom, quelles que soient les obligations qu'elles imposent à leurs membres, l'Eglise en les approuvant les recommande à notre respect ; et les services importants que ces congrégations rendent au peuple chrétien, la vie sainte qui distingue leurs membres, leur méritent l'amour, la reconnaissance et la vénération des fidèles [1].

Le P. Piat de Mons, en termes plus courts, exprime la même pensée, c'est-à-dire que sans vœux on n'a pas l'état religieux :

An ad statum religiosum necessarium sit ut consilia evangelica sub voto promittantur ?

Resp. — Alii negant, quia Patres Congregationis de Oratorio, a S. Philippo Nerio institutæ, vere sunt religiosi, licet vota non emittant ; habent enim novitiatum, professionem, regulas sequendas, ac tendunt ad divinæ charitatis perfectionem.

Alii vero communissime affirmant. Etenim ex natura sua status exigit stabilitatem et immobilitatem ; quæ in statu religionis aliunde haberi nequit nisi per votum. Id etiam constat ex usu et praxi ab initio Ecclesiæ usque nunc.

Non obstat prioris opinionis argumentum, nam ipsemet Gregorius XIII, illam erigens *Congregationem, eam presbyterorum et Clericorum sæcularium nuncupat* [2].

En conséquence la législation qui gouverne ces sociétés, c'est le droit commun mitigé par leurs statuts approuvés par le Saint-Siège.

L'AMI DU CLERGÉ et les livres

1° Consultations

Q. — Quel est le véritable auteur de l'*Imitation* de Lamennais ?

R. — Cette question a soulevé, il y a quelques années, des discussions et donné lieu à des recherches qui n'ont pas encore abouti.

Pendant longtemps, Félicité de Lamennais a bénéficié de l'admiration des lecteurs français pour l'auteur de l'*Imitation*, à cause de la traduction célèbre qui est, selon M. de Sacy, « le chef-

[1] *Traité de l'état religieux*, t. I, p. 466.
[2] Piat de Mons, *Prælectiones juris regularis*, t. I, p. 4.

d'œuvre de l'écrivain aussi bien que le chef-d'œuvre du prêtre. »

Or, ce livre, qu'on n'a jamais cessé de réimprimer depuis 1824, qui est maintenant dans toutes les mains, est-il bien de Félicité de Lamennais ?

La chose a été contestée récemment. On a prétendu que les belles réflexions placées à la suite des chapitres ne sont pas de lui ; on est allé jusqu'à lui refuser la paternité de la traduction.

Qu'y a-t-il de fondé dans ces hypothèses ? Nous avons été amené à le rechercher en écrivant la vie de l'abbé Jean-Marie de Lamennais, frère de Félicité [1].

Ce frère, qui fut un modeste, un saint occupé toute sa vie d'œuvres charitables, avait néanmoins, sans jamais signer, collaboré aux premiers ouvrages de son frère.

Nous croyons que les premières éditions de l'*Imitation* mennaisienne sont en partie son œuvre.

Nous n'avons point la prétention, disons-le tout de suite, d'établir ce point avec une rigueur mathématique. Ici, comme ailleurs, la modestie de notre héros nous a bien des fois embarrassé et dérouté.

Mais l'examen et le rapprochement des textes, joints à certaines déclarations de Féli, nous ont conduit à une probabilité telle, qu'elle équivaut, pour nous, à une certitude morale. Nous soumettons, d'ailleurs, nos raisons au jugement du lecteur.

En 1820 paraissait à Paris une traduction de l'Imitation sous ce titre : *L'Imitation de Jésus-Christ, traduction nouvelle, par E. Genoude, augmentée d'une préface et de réflexions à la fin de chaque chapitre,* par l'abbé F. de Lamennais.

M. de Genoude, qui signait encore de son nom de plébéien, avait connu l'abbé Féli à Saint-Sulpice, et depuis ils avaient travaillé ensemble au *Conservateur*. Convertis tardivement l'un et l'autre, ils avaient eu, presque en même temps, leur période d'exaltation mystique. L'Imitation devint leur livre de chevet, et ils virent dans la diffusion du saint livre une œuvre d'apostolat. Ces pages sorties, comme l'Evangile, du sein de la mort, selon l'expression de Michelet, étaient faites pour toucher et consoler un homme tel que l'abbé Féli. Cet entretien tendre et sublime, ce dialogue d'amitié entre Jésus et son serviteur fidèle a lieu sur les ruines, sur le tombeau du genre humain [2].

Or, la sombre imagination de Féli ne rêvait que ruines et tombeaux. Les images qui viennent le plus souvent sous sa plume sont des images funèbres. Obsédé par la vision d'une société dont il n'apercevait que les misères, il sentit le besoin de rafraîchir son cœur à la source pure où le pauvre moyen âge avait bu pour tromper ses douleurs. Il savoura l'Imitation, puis il voulut répandre autour de lui ce baume qu'il estimait souverain contre la souffrance humaine. Bien des fois on avait traduit en français l'admirable livre. Aucune de ces traductions ne le satisfit, et sa première pensée fut de s'attaquer lui-même au texte afin d'en rendre, s'il était possible, la simplicité et l'onction.

C'était l'époque des controverses suscitées par le deuxième volume de l'*Essai sur l'indifférence*. Obligé de faire face à cette levée de boucliers, l'abbé Féli chargea son ami Genoude du travail qu'il avait rêvé d'entreprendre. Celui-ci accepta, mais à la condition que la traduction paraîtrait au moins sous le patronage de celui qu'on saluait alors comme le prêtre le plus illustre de l'Eglise de France. De là les deux noms qui figurent sur le titre du volume publié en 1820. A ne consulter que ce titre, on croirait — et de fait on a cru longtemps — que préface et réflexions sont en entier de l'abbé Féli. Néanmoins, il suffit de lire attentivement le post-scriptum placé à la suite de la préface pour se convaincre qu'une main différente de celle de Genoude et de celle de Féli lui-même a tenu la plume. Voici les premières lignes de ce post-scriptum : « On a cru qu'il serait utile de placer à la fin des chapitres de l'Imitation quelques réflexions qui en fussent comme le résumé. Elles tiendront lieu des pratiques du P. Gonnelieu. Ces pratiques qui furent écrites dans un siècle où il y avait encore de la foi dans les cœurs et de la simplicité dans les esprits semblent devenues insuffisantes dans des temps malheureux où le raisonnement a tout attaqué et tout corrompu. On s'est néanmoins efforcé d'atteindre, par des moyens différents, le même but que s'était proposé ce pieux écrivain, en fixant l'attention sur les principaux préceptes, ou sur les principaux conseils contenus dans chaque chapitre. *Un homme de beaucoup de talent, et, ce qui vaut mieux encore, d'une piété trop rare aujourd'hui, a bien voulu nous aider dans ce travail, que nous prions Dieu de bénir et de faire fructifier* [1]. »

Cet « homme de beaucoup de talent et d'une piété trop rare » qui a aidé Féli à composer les *pratiques* ou *réflexions*, qui est-il ? Serait-ce M. de Genoude ? Outre que ces qualificatifs ne paraissent pas lui convenir entièrement, quel motif aurait eu l'abbé Féli de taire son nom, surtout lorsqu'il l'indique en termes exprès comme le véritable auteur de la traduction [2] ?

On sait que le second fondateur de la *Gazette de France* ne porta jamais l'humilité jusqu'à l'héroïsme. Ce n'est point lui, à coup sûr, qui eût accepté de parti-pris l'anonymat en laissant à un autre la gloire d'une de ses œuvres.

[1] Cet article est extrait d'une Vie de Jean-Marie de Lamennais, qui paraîtra prochainement sous la signature du R. P. Laveille, de l'Oratoire. On sait que le procès de béatification du serviteur de Dieu est commencé.

[2] Voir Michelet, *Histoire de France*, t. V, p. 10, édition Hachette, 1841.

[1] Préface, page XVII. Edition de 1820, Paris, à la librairie grecque, latine, allemande, rue de Seine, n° 12.

[2] Préface de l'édition de 1820, p. XXII.

Cet anonyme, qui était-il donc ? Ne serait-ce pas celui qui, tout en fournissant sa bonne part de travail, avait autrefois laissé l'abbé Féli signer seul les *Réflexions sur l'état de l'Eglise* et le *Guide spirituel ?* Ne serait-ce pas l'humble, le pieux abbé Jean ?

Le soupçon atteint presque la certitude pour quiconque compare les *réflexions* insérées dans l'édition de 1820 aux autres écrits ascétiques du saint prêtre. Même simplicité, même franchise d'allure, même absence de préoccupations littéraires, souvent même fond d'idées et mêmes tournures.

Mais si l'abbé Jean n'est pas étranger à la première édition de l'*Imitation* mennaisienne, quelle est sa part de collaboration ? Cette part est considérable, Féli nous l'apprendra lui-même.

Son intimité avec M. de Genoude avait duré peu de temps ; dès le mois de juillet 1820, ils étaient brouillés [1]. Du reste, la traduction de 1820 ne l'avait jamais satisfait. Surchargée de périphrases, embarrassée de longueurs, assez terne en somme, elle ne rendait ni la piété ni la douceur persuasive de l'original. A son avis, c'était un travail à refaire ; il le refit. En 1824, une nouvelle édition paraissait. Cette fois, le volume portait en titre : *L'Imitation de Jésus-Christ, traduction nouvelle par M. l'abbé F. de Lamennais, avec des réflexions à la fin de chaque chapitre* [2].

Le succès fut immense. Le sublime inconnu du XIVe siècle avait enfin trouvé un traducteur de génie. Tous les recueils littéraires du temps rivalisèrent d'éloges. Or, dans ce nouveau volume, à la suite de la merveilleuse traduction, l'abbé Féli plaçait toujours les réflexions de l'édition de 1820 — preuve qu'il ne les jugeait pas indignes du texte, — et cette fois il avouait que *la plupart* n'étaient pas de lui. Reprenant, dans sa préface, la phrase que nous avons citée plus haut, il la modifiait ainsi : « Un homme de beaucoup de talent et, ce qui vaut mieux encore, d'une piété trop rare aujourd'hui, a bien voulu se charger de *la plus grande partie* de ce travail, que nous prions Dieu de bénir et de faire fructifier. »

Il devait préciser plus exactement, quatre ans plus tard, la part de son mystérieux collaborateur. En 1828, il se trouvait à Gap, chez M. le marquis de Roussy, préfet des Hautes-Alpes. La maîtresse de maison, Mme de Roussy, avait entendu dire que tout n'était pas de lui dans l'*Imitation* qui portait son nom [3]. Il lui avoua que la plupart des *réflexions* étaient en effet l'œuvre d'une main à lui connue. Elle lui présenta alors son exemplaire, en le priant de marquer celles qui lui appartenaient en propre, ce qu'il fit immédiatement avec une parfaite bonne grâce. Dans tout l'ouvrage, Mme de Roussy n'en compta que dix-sept [1].

Donc, si nos conjectures sont fondées, l'abbé Jean serait l'auteur de toutes les *Réflexions*, sauf dix-sept, qui ont accompagné la traduction de son frère dans toutes les éditions depuis 1824 jusqu'à 1828. En 1828, le malheureux Féli, ruiné par ses libraires, fut obligé de céder à ses créanciers la propriété de ses ouvrages. Il écrivait alors à un de ses amis, Benoist d'Azy : « Je ne puis pas même

[1] Voir notre *Lamennais inconnu*, p. 106.

[2] A Paris, à la librairie classique élémentaire, rue du Paon, n° 8, 1824.

[3] Elle faisait allusion, évidemment, à une édition à elle connue de l'*Imitation* mennaisienne, à une édition qu'elle avait eu le loisir d'étudier, et non à l'édition qui venait de paraître (1828) dans laquelle tout était de Féli.

[1] Voici quelles étaient ces dix-sept réflexions marquées par Féli comme étant de lui :

Livre Ier : Les réflexions des chapitres V, XVII, XXI.
Livre II : Celles des chapitres VII, VIII, XI, XII.
Livre III : Celles des chapitres XV, XXXIV, XLIII, L, LI, LIII, LIV, LV, LVIII.
Il n'en avait indiqué aucune pour le IVe livre.

Nous empruntons ces renseignements à un récit publié dans le journal *Le Monde*, du 5 décembre 1884, par M. le chanoine Auber, historiographe du diocèse de Poitiers. Cet ecclésiastique avait connu Félicité de Lamennais. Il se trouvait même à la préfecture de Gap lors de l'entretien raconté plus haut. Mais il a tiré de la conversation qu'il avait entendue des conclusions qui nous paraissent inexactes. Selon lui, Félicité de Lamennais n'aurait jamais traduit l'*Imitation*. « C'est à moi-même, dit-il, qu'en 1828 l'écrivain affirma que sa prétendue traduction était l'œuvre d'une main à lui connue, laquelle s'était efforcée, ajoutait-il, de fondre dans une traduction nouvelle ce qu'il y avait de meilleur dans les autres. Il m'affirma aussi qu'il n'était pas même l'auteur des réflexions ajoutées à chaque chapitre, qu'il n'en avait écrit que quelques-unes, et que l'erreur qui lui avait prêté tout l'ouvrage venait de la contexture du titre : *Traduction nouvelle avec des Réflexions*, par l'abbé F. de Lamennais... »

Ce témoignage de Féli, attribuant lui-même à un autre la traduction de l'*Imitation*, est de nature à faire impression. Mais quelle traduction désigne-t-il ici ? Evidemment celle de 1820, celle de Genoude. Le titre qu'il indique lui-même et qui pouvait prêter à une méprise du public est celui de l'édition de 1820. Quant au titre de l'édition de 1824, il ne laisse pas place à la moindre erreur : l'*Imitation de Jésus-Christ, traduction nouvelle*, par M. l'abbé F. de Lamennais. Rien de plus clair : Féli revendique *absolument la paternité* de la *Traduction*. Il ajoute : avec des réflexions à la fin de chaque chapitre. Cette formule respecte l'incognito du principal auteur des réflexions, mais elle indique suffisamment que cet auteur n'est pas Féli : rien de plus honnête.

Visiblement M. Auber n'avait pas fait l'examen critique des textes. Il ne semble même pas se douter qu'il a paru, en 1828, une nouvelle édition de l'*Imitation* mennaisienne, dans laquelle, cette fois, traduction et réflexions sont entièrement de Féli. Une conversation mal comprise, faute d'études préalables, lui a servi à bâtir un système qui ne tient pas devant une étude et une comparaison attentives des diverses éditions. Du reste, à peine paru, son article fut attaqué par les deux derniers disciples de La Chesnaie, MM. les abbés Genthon et Houet, qui relevèrent dans ses dires nombre de confusions et d'inexactitudes. (Voir le journal *Le Monde*, 20 décembre 1884, et *Lamennais d'après des documents inédits*, par A. Roussel, t. I, p. 212 et suiv.).

En 1878, dans la préface d'une nouvelle édition qu'il donnait de l'*Imitation* de Gonnelieu, M. le chanoine Auber avait déjà nié que Félicité de Lamennais eût jamais traduit le livre en question. Après avoir exposé ses raisons, il mettait les partisans de l'opinion contraire au défi de produire le manuscrit. Nous n'avons point la prétention de produire le manuscrit, que nous n'avons jamais vu, mais nous croyons pouvoir prouver qu'il a existé. Dans le volume que nous avons publié en 1898, sous le titre : *Un Lamennais inconnu*, on trouve, à la date du 5 avril 1824, une lettre de Féli où, s'adressant à son ami Benoist d'Azy, il s'exprime ainsi : « Je t'envoie un cahier de l'*Imitation* pour M. de Saint-Victor. Je te recommande particulièrement ce *petit manuscrit*. Fais en sorte qu'il soit remis sans retard à son adresse. Tu recevras incessamment les deux derniers cahiers. Je serai bien aise d'apprendre qu'ils te sont parvenus, ainsi que celui-ci. » Cinq jours après, le

user des *Réflexions* placées à la suite de chaque chapitre de l'*Imitation,* ce qui m'oblige à en faire de nouvelles, pour pouvoir imprimer une traduction in-32 [1]. » (26 octobre 1827).

Ces nouvelles *Réflexions* parurent en 1828. Cette fois, le volume était entièrement de la main de Féli. C'est celui qui a été, depuis, réimprimé indéfiniment, et qu'on ne s'est jamais lassé de relire. Lorsque ces *Réflexions* parurent, l'abbé de Salinis ne craignit pas de dire qu'elles étaient comme de véritables *post-scriptum* écrits par l'auteur même de l'*Imitation*. L'observation est juste. Bien que composées à la hâte et sous l'influence de préoccupations mercantiles, ces modestes pages rappellent le langage des grands mystiques. Elles versent dans l'âme paix et lumière ; presque toujours on y sent Dieu. Néanmoins la rhétorique n'en est pas absente ; la simplicité en est parfois affectée ; la recherche de l'effet apparaît de temps en temps. L'auteur le sentait bien lui-même, lui qui disait : « Je trouve toujours que ces *Réflexions* jurent avec l'incomparable naïveté du texte [2]. »

Visiblement il regrettait celles qu'il avait dû remplacer. Ici, en effet, jamais l'écrivain ne se montre, jamais une beauté indiscrète ne trahit la plume brillante ; les pensées qui ravissent le plus le lecteur ne le charment que par leur propre beauté ; elles ont l'air de ne devoir rien à l'expression ; il n'y a de paroles que ce qui était indispensable pour être entendu, et ce n'est qu'avec de la réflexion et de l'étude qu'on aperçoit tous les mérites d'un style où l'auteur n'a cherché qu'à disparaître et à se faire oublier.

Les éditions antérieures à 1828 sont devenues rares. Il est à souhaiter qu'une réimpression fasse revivre l'œuvre du pieux écrivain qui, à l'exemple de son maître, le moine inconnu du moyen âge, pratiqua si scrupuleusement l'*Ama nesciri et pro nihilo reputari*.

Q. — Que pense l'*Ami du Clergé* du *Nouveau dictionnaire Larousse?* Je crois me rappeler qu'il ne l'avait pas accueilli bien chaudement, à ses débuts. Pourtant, je l'ai parcouru, et sans en être enthousiaste, étant donné que nous avons tous besoin d'un dictionnaire très moderne, et que d'autre part je n'y ai trouvé aucune note irréligieuse, il me semble que l'ouvrage mérite une sérieuse attention. Je m'en remettrai d'ailleurs au jugement de l'*Ami,* et comme il a paru plusieurs volumes de ce dictionnaire, je crois qu'il nous rendrait service en jugeant l'œuvre plus à fond, maintenant qu'il a tous les éléments nécessaires pour bien le faire.

R. — Nous sommes heureux de l'occasion qui nous est offerte pour revenir sur cet ouvrage qui mérite, en effet, une sérieuse attention.

Plus que jamais, à notre époque où il est indispensable de savoir un peu de tout, au lieu de savoir beaucoup d'une chose et du plus essentiel, l'encyclopédie détaillée et actuelle, la plus actuelle possible, la toute dernière, est nécessaire. On peut même dire, en ce genre, étant donné la rapidité des transformations auxquelles nous assistons, dans les sciences et les inventions, dans les lettres même, que le dernier dictionnaire paru a déjà, par sa seule actualité, toutes les chances d'être le meilleur. On comprend d'ailleurs dans quel sens nous employons ce mot de « meilleur. »

Or, quel est le dernier, le tout dernier? C'est précisément le *Nouveau dictionnaire Larousse,* puisqu'il n'est même pas achevé et qu'il continue à paraître en livraisons, tout en approchant de la moitié de sa tâche, ce qui permet aux impatients d'espérer qu'ils n'attendront pas trop longtemps pour avoir le tout.

Pour le public, cette qualité d'actualité, tant elle est devenue indispensable, à notre époque de fièvre, suffit amplement. Mais il nous appartient, à nous qui demandons davantage, de savoir si l'œuvre se recommande d'autre part.

Ce nouveau dictionnaire est-il complet ? Est-il bien rédigé ? Est-il sûr ? Est-il fait pour tout le monde ? Ne serait-il pas, comme son titre risque de le faire supposer, — car on ne saurait oublier ce que fut le grand *Larousse,* — antireligieux, rempli d'erreurs philosophiques ?

Telle est la question. Et c'est à cette question que nous nous proposons de répondre.

L'*Ami du Clergé,* prudent comme il doit être en pareille matière, avait réservé son jugement, au début. Et même, en raison du titre qui éveillait sa légitime méfiance, n'ayant pas senti, d'autre part, dans les premiers articles, l'inspiration toute chrétienne qu'il désirerait trouver dans une œuvre de cette importance, il s'était montré plutôt hostile à la nouvelle publication.

Mieux vaut d'ailleurs être réservé d'abord que d'avoir à se reprocher plus tard l'éloge d'un ouvrage nuisible. Nous qui tenons la plume, et une plume dirigée par la conscience, nous savons que cette faute ne peut se réparer.

Dans la circonstance, nous n'aurons du moins pas à nous reprocher cette faute. Le grand *Larousse* a laissé de si mauvais souvenirs, au point de vue philosophique et religieux, que nous étions bien excusables de nous méfier, en en voyant paraître un nouveau, et de trouver même étrange la collaboration que des prêtres pouvaient y donner. Mais aujourd'hui que nous pouvons juger, en pleine connaissance de cause, de l'en-

10 avril, il disait au même correspondant : « Voilà, mon bon Denis, les deux derniers chapitres de l'*Imitation* que je t'ai annoncés il y a quelques jours. Fais-moi le plaisir de les faire remettre d'une manière sûre à M. de Saint-Victor et mande-moi que tu les a reçus, ainsi que le cahier précédent. » M. de Saint-Victor était un homme de lettres associé à Félicité de Lamennais pour une spéculation de librairie. Ils publiaient ensemble une collection d'ouvrages ascétiques sous le nom de *Bibliothèque des dames chrétiennes*. L'*Imitation* devait prendre place dans cette collection et M. de Saint-Victor devait, en l'absence de Féli, qui partait alors pour Rome, surveiller l'impression. D'après les lettres précédentes, les derniers cahiers manuscrits furent confiés au typographe en avril 1824.

La traduction de l'*Imitation* qui parut cette même année est donc bien celle qui fut imprimée sur les cahiers manuscrits. Elle est donc bien l'œuvre de Féli.

[1] *Un Lamennais inconnu*, p. 205.

[2] Cité par Spuller, *Lamennais*, p. 117.

semble, par les trois volumes parus, sur les sept qui doivent composer l'œuvre totale, nous ne regrettons plus autant le choix même de ce titre, le *Nouveau Larousse illustré* étant destiné à faire oublier l'ancien.

Sans doute encore, ce n'est pas le dictionnaire de nos rêves, le grand dictionnaire catholique. Mais quel progrès sur l'ancien, et comme ce progrès est caractéristique au point de vue de la marche des idées! Quand paraissait le grand *Larousse*, pour avoir un succès de librairie, il fallait être antireligieux jusqu'aux préjugés les plus absurdes, jusqu'au grotesque. Aujourd'hui, voici un dictionnaire qui compte 90.000 souscripteurs — et le nombre s'en accroît chaque jour, constituant le plus étonnant succès de librairie — et ce dictionnaire, s'il n'est pas catholique, est du moins toujours respectueux de la religion, plus que respectueux, conforme à la théologie et à la vraie doctrine. Tout ce qui a trait à la foi y est traité ou revu par un des plus éminents professeurs de l'Institut catholique de Paris, M. l'abbé Bertrin, le collaborateur si justement apprécié des *Grandes figures catholiques contemporaines*, œuvre dont nous avons fait l'éloge en son temps, et l'écrivain que nous félicitions tout dernièrement encore pour son ouvrage sur *La sincérité religieuse de Chateaubriand*, véritable livre d'apologétique chrétienne qu'il ne craignait pas de présenter en Sorbonne, comme thèse de doctorat.

L'examen attentif des articles les plus délicats sur les questions religieuses, cette collaboration incessante d'un prêtre aussi sûr de doctrine que distingué par le mérite littéraire, étaient bien faits pour modifier notre première impression. Et c'est pourquoi nous pouvons aujourd'hui féliciter l'intelligente direction du *Nouveau Larousse illustré*, qui a compris que le vent n'était plus aux attaques sottes et partiales de l'irréligion, mais à une impartialité de bon ton, et même à une impartialité respectueuse.

De cette note caractéristique nous pourrions donner mille exemples. Un seul suffira. Nous citons :

Alexandre VI (Roderico Borgia), né en 1431 à Jativa (Espagne), mort en 1503. Jusqu'à vingt-cinq ans, il suivit, dit-on, la profession des armes. L'élévation de son oncle à la papauté, sous le nom de Callixte III, tourna alors son ambition vers l'état ecclésiastique, pour lequel il n'était point fait. Cardinal depuis 1456, quoiqu'il ne soit entré dans les ordres qu'après 1480, si l'on en croyait une opinion, d'ailleurs peu fondée, il fut élu pape en 1492. On l'accuse d'avoir acheté les suffrages des électeurs. Sa vie privée jusqu'alors n'a pas été moins attaquée que son élection. On a soutenu assez récemment que les cinq enfants qu'il eut de Vanozza de Cattanei, et dont les plus célèbres furent César et Lucrèce, étaient nés pendant qu'il exerçait le métier des armes et à la suite d'un légitime mariage. Cette opinion est peu suivie en général, même des écrivains ecclésiastiques.

Une fois maître du pouvoir, Alexandre se montra administrateur éclairé, politique habile, protecteur des lettres et des arts, et ami du peuple qui l'aima à son tour. Il fit une guerre sans pitié aux grands, dont plusieurs avaient usurpé des territoires du Saint-Siège. Par une politique analogue à celle de Louis XI, il voulut fonder des principautés toutes dévouées à l'autorité centrale ; cependant, en les donnant à sa propre famille, il sembla obéir au penchant d'une faiblesse paternelle excessive autant qu'aux inspirations d'une politique prévoyante.

Charles VIII ayant envahi l'Italie, il parut céder à la force et traita ; mais il entra bientôt après dans une ligue puissante, et Charles dut repasser les Alpes (1495). Un peu plus tard, il annula le mariage de Louis XII avec la pieuse Jeanne de France ; en retour, le roi l'aida à reconquérir les villes du Saint-Siège sur les feudataires des Romagnes.

Il mourut emporté par la malaria, après une semaine de maladie, et non empoisonné (comme le veut une tradition dont s'est moqué Voltaire) par un breuvage perfide, préparé pour le cardinal Corneto, dont il convoitait la fortune, et qu'un valet lui aurait versé par mégarde ou par trahison.

Peu de renommées sont plus compromises que la sienne devant la postérité. Les lettrés, protégés des familles puissantes qu'il a frappées, ont vengé leurs bienfaiteurs sur sa mémoire. On sait, d'ailleurs, que l'opinion publique se plaît à charger les coupables : les Borgia en ont fait l'expérience. Ils ont passé pour s'être servi du poison comme d'une arme favorite, et n'avoir pas même reculé devant l'inceste. On revient aujourd'hui de ces excès, quoiqu'il ne soit guère possible de discerner exactement le vrai et le faux dans cette histoire confuse, où tant de passions se sont donné carrière. Ce qu'on peut dire, c'est qu'Alexandre VI, à la fois pape et prince, fut un prince bien plus qu'un pape. Prince, il subit trop sans doute l'influence d'un temps et d'un pays où le sens moral paraît s'être oblitéré, où, en politique, on croyait tout permis, la cruauté comme la perfidie. César Borgia, l'instrument et plus encore l'inspirateur de la politique paternelle, est donné par Machiavel comme le type admiré de l'homme d'Etat. Quant au pape, maître de la doctrine, il forme avec le prince un contraste frappant, qui a été mis vivement en relief. Supposant vraies toutes les accusations dont Alexandre VI a été l'objet, J. de Maistre a écrit : « Le Bullaire de ce monstre est impeccable. »

— Bibliogr. : J. Burchard, *Diarium sive rerum urbanarum commentarii* (Paris, 1883) ; Roscoë, *Vie et Pontificat de Léon X* (1805, trad. franç. par Henry, Paris, 1843) ; Jorry, *Histoire du pape Alexandre VI* (Paris, 1851) ; J. Favé, *Etudes critiques sur l'histoire d'Alexandre VI* (1859) ; Ollivier, *Alexandre VI et les Borgia* (Paris, 1870) ; Gregorovius, *Lucrezia Borgia* (1874, trad. franç., Paris, 1876) ; Clément, *Les Borgia* (Paris, 1882) ; *Dispacci di Antonio Giustinian, ambasciatore veneto in Roma* (1502-1505). Voir Borgia.

Si, à cette dignité de ton et d'allure, nous pouvons ajouter que ce dictionnaire, de toute actualité, définissant les expressions les plus modernes, parlant des découvertes les plus récentes, donnant la biographie des auteurs du jour, etc., a déjà fourni plus de 75.000 articles, 170 cartes et plus de 16.000 gravures d'une finesse d'exécution parfaite, en sorte que jamais l'illustration et l'illustration en couleurs n'avait été si largement prodiguée; si nous ajoutons enfin qu'il compte parmi ses collaborateurs des savants de tout ordre, des spécialistes de tout genre, nous aurons dit de quelle utilité il peut être pour tous. Chacun d'ailleurs peut, avec ce compte rendu général, se faire une idée de l'ouvrage, en demandant à la direction du *Nouveau Larousse illustré*, 17, rue Montparnasse, à Paris, un fascicule complet qui sera envoyé à titre de spécimen.

La souscription à forfait à l'ouvrage entier — car il faut bien songer à ce petit côté de la question — qui, hélas! sera lourde pour bien de pauvres curés et de non moins pauvres vicaires — est, jusqu'à ce jour du moins, de 180 francs en fascicules, séries ou volumes brochés, et de 215 francs en volume reliés demi-chagrin.

On peut payer : 1o par traites de 10 francs, tous les deux mois, pour les souscripteurs de France, Algérie, Tunisie, Belgique, Suisse et Alsace-Lorraine ; 2o par traites trimestrielles de 20 francs, pour les autres pays acceptant des recouvrements postaux français (Allemagne, Autriche, Egypte, Hollande, Italie, Roumanie, etc.) ; 3o en quatre versements égaux (en mandat-poste ou valeur à vue sur Paris) de six mois en six mois, le premier devant accompagner la souscription, pour les pays qui n'acceptent pas de recouvrements postaux français.

De tels détails ne seraient pas nécessaires pour bien des revues, mais l'*Ami* est tout heureux d'avoir à les insérer, la raison en étant qu'il a des abonnés dans tous ces pays.

Et n'oublions pas, certes, nos lecteurs, nos chers lecteurs plus éloignés encore, nos missionnaires ! Voici la note qui les concerne : « Les envois sont faits *franco de port* en Europe, sur la côte nord de l'Afrique et aux colonies françaises. Pour les autres pays, les souscripteurs *par volumes* devront supporter une part du port qui variera de 5 à 10 0/0 du prix de souscription, et qui sera ajouté au montant de la facture. Les frais de douane sont à la charge du souscripteur. »

Ajoutons enfin, pour terminer et pour consoler les lecteurs de ces fastidieux mais utiles renseignements, que les souscripteurs reçoivent immédiatement tout ce qui a paru, jusqu'à ce jour, du dictionnaire.

Enfin, un dernier conseil d'homme pratique et d'expérience : mieux vaut cent fois, pour un dictionnaire surtout, souscrire à une édition reliée, qu'à toute autre. Ceci n'est d'ailleurs pas une réclame, car nous n'avons pas pris la peine de savoir si l'éditeur préférait l'une ou l'autre des souscriptions, et nous ne parlons ici que dans l'intérêt du public.

2o Comptes rendus bibliographiques

Dieu principe de la loi morale, par P. Vallet, prêtre de Saint-Sulpice. — In-12 de 64 p., 0 fr. 60. — Paris, Bloud.

Les trois formes du surnaturel : le miracle, la révélation et la grâce, par le même. — In-12 de 64 p., 0 fr. 60. — Paris, Bloud.

La morale indépendante et le naturalisme, voilà assurément les deux plus graves erreurs de la pensée moderne.

De la morale indépendante, M. Vallet fait justice dans le premier de ces deux opuscules. On y trouvera, en quelques pages, tout ce que l'on peut désirer de plus substantiel, de plus solide, de plus net et de plus intéressant sur cette question capitale. Il serait difficile de dire autant et aussi bien sous un moindre volume. Rien d'essentiel n'y demeure dans l'ombre. Analyse magistrale des grands principes scolastiques et réfutation vigoureuse des erreurs modernes, tout est dit en quelques pages, qui laissent à l'esprit pleine satisfaction.

La critique moderne a pris pour point de départ la négation pure et simple du surnaturel : « La loi de l'histoire, c'est qu'il n'y a pas de miracle... La loi de la philosophie, c'est qu'il n'y a pas de mystère... La loi de toute science, c'est qu'il n'y a pas de surnaturel... Ce qui nous guide, dans les difficiles sentiers de la critique, c'est le principe, pour nous incontestable, que le surnaturel est impossible. Nous ne discutons pas sur le surnaturel, parce qu'on ne discute pas sur l'impossible. Par cela seul qu'on admet le surnaturel, on se met en dehors de la raison et de la science. » (Renan, *Vie de Jésus*, et *Etudes d'histoire religieuse).* M. Vallet rappelle et démontre, en quelques pages nourries de citations topiques, la possibilité et l'existence de l'ordre surnaturel, et puis son caractère obligatoire. Nul n'a jamais prétendu que l'ordre *naturel* soit facultatif, que l'homme soit libre de s'y soumettre ou de s'y soustraire à son gré. Il en est absolument de même de l'ordre *surnaturel.* S'il a plu à Dieu de l'établir, c'est un devoir pour l'homme de s'en enquérir et d'en tenir compte ; il doit en accepter les charges en même temps qu'il en recueille les bénéfices. *Hic est Filius meus dilectus :* IPSUM AUDITE.

Pratique progressive de la confession. — *De la ferveur à la perfection.* — Un vol. in-18 de 592 p., 1 fr. 50 ; *franco,* 1 fr. 85. — Paris, Œuvre de Saint-Paul.

Ce volume, qui est le fruit d'une immense expérience, n'est pas un livre de lecture, c'est un livre de pratique. Tout s'y rapporte à la confession des âmes pieuses.

Sous ce titre : *Préparation immédiate,* on donne d'abord une sorte d'abrégé pratique, qui peut suffire dans les confessions ordinaires et qui, par de nombreux renvois, établit des relations faciles avec tout l'ensemble de l'ouvrage.

A la suite de cette *Préparation* commence réellement la *Pratique progressive.*

On définit d'abord la *ferveur* et la *perfection,* — le point de départ et le point d'arrivée ; — puis l'on établit les caractères distinctifs de l'état dont on s'occupe et qui comporte des imperfections et des fautes.

Ces *imperfections* et ces *fautes* ont des causes profondes qui peuvent se ramener à deux catégories : les unes *égarant*, les autres *paralysant* l'activité.

Les causes qui égarent sont : les *fausses notions* ou erreurs sur les principes, et les *illusions* ou erreurs sur nous-mêmes.

Les causes qui paralysent sont : le manque d'*effort* (loi du moindre effort, insuffisance de réaction vitale), le manque de *purification* (dans les intentions, dans les inclinations), le manque de *paix* (l'empressement spirituel, le resserrement de l'âme, peines de la vie, peines de conscience, scrupule) : sur tous ces points, étude très précise et très minutieuse des lois de la vie spirituelle, dont toute violation produit un arrêt ou un trouble.

Ensuite *examen.* Ici on abandonne la forme questionnaire, dont tous nos confrères expérimentés ont pu souvent constater l'insuffisance et l'infirmité. Les questionnaires ont le premier tort de ne s'appliquer très bien à personne. Quelle variété infinie d'énumérations n'y faudrait-il pas pour que chaque âme y trouvât ce qui lui convient ? et dans quel amas fastidieux de choses étrangères elle aurait à se débrouiller ! Avec un questionnaire, on n'aboutit souvent qu'à une accusation formaliste, factice, empruntée. Une personne qui ne sait pas s'en dégager pour être elle-même finit par se faire une sorte d'*âme de convention*, la seule qu'elle montre au confessionnal, la seule même qu'elle y connaisse : hors du confessionnal, c'est tout autre chose, elle parle d'elle et de ses sentiments d'une façon vraie, parce qu'elle ne subit plus la servitude de la formule du questionnaire.

— Donc, laisser à l'âme le soin de formuler, de découvrir elle-même ses fautes : et pour cela, on lui présente un *tableau* raisonné de la morale chrétienne dans le sens de la piété (p. 171-199) : en face du bien, le mal se détache plus vivement en laideur, et devant ce tableau idéal on se découvre des taches sur lesquelles jamais le questionnaire le plus détaillé n'eût ouvert les yeux.

Après l'examen, la *contrition*. Après avoir constaté ses fautes, il faut les déplorer en tant que désordre, et par conséquent les envisager dans leurs rapports avec l'ordre même de Dieu, voir comment elles atteignent et blessent Jésus-Christ, centre et récapitulation du plan de Dieu sur le monde.

Après la contrition, réaction de la volonté, vient le *ferme propos*, réaction de la vie. Reprise des lois de la vie spirituelle indiquées plus haut : la *volonté*, instrument de l'effort ; l'*ordre*, moyen d'opérer la purification ; la *soumission*, moyen d'établir la paix. Réforme de nous-mêmes en Jésus, notre modèle ; en Jésus, notre vie et le moteur intime de notre vie spirituelle ; en Jésus, notre amour et le principe de la ferveur et de la charité.

Enfin, usage à faire des auxiliaires de la ferveur : l'*attrait* (ses différentes espèces), le *milieu* (milieu matériel, milieu moral, milieu surnaturel), le *renouvellement* (probations, retraites mensuelles, annuelles).

Pratiquez ce livre et faites-le pratiquer aux âmes qui vous sont confiées, et vous ne serez plus tenté de penser que les fréquentes confessions des âmes pieuses sont insignifiantes ou sans résultat.

Le Livre de la prière antique, par dom F. Cabrol, bénédictin de Solesmes, prieur de Farnborough (Angleterre). — Un vol. in-12 de XVII-574 p., 3 fr. 75. — Paris, H. Oudin.

Vous savez la piquante anecdote de La Fontaine entrant un jour à l'église et tombant sur un chapitre de Baruch : « Avez-vous lu Baruch ? » demandait-il à tout venant. Que de gens à qui l'on pourrait dire de même façon : « Avez-vous lu votre paroissien ? Avez-vous jamais ouvert seulement de votre vie un missel ? un bréviaire ? »

Et cependant, même pour des yeux profanes, quels trésors cachés là-dedans ! quelle poésie ! quelle splendeur et quelle grâce d'images ! Quelle plénitude et quelle profondeur de sentiment ! Quelle universalité et quelle sublimité de pensée !

Même des apostats se laissent toucher au ressouvenir de nos beautés liturgiques. On sait l'apostrophe de Renan à Minerve sur l'Acropole : « On y chantait (dans les églises) des cantiques dont je me souviens encore : *Salut, Etoile de la mer, reine de ceux qui gémissent en cette vallée de larmes*, — ou bien : *Rose mystique, Tour d'ivoire, Maison d'or, Etoile du matin...* Tiens, déesse, quand je me rappelle ces chants, mon cœur se fond, je deviens presque apostat..., tu ne peux te figurer le charme que les barbares (les chrétiens) ont mis dans ces vers, et combien il m'en coûte de suivre la raison toute nue. » (*Souvenirs d'enfance et de jeunesse*).

Taine s'émerveillait devant le *Prayer book* anglican, qui n'est pourtant qu'une mutilation, une déformation de notre liturgie, et que les ritualistes délaissent pour revenir à la « prière antique. »

Et Newman, avant sa conversion, écrivait : « Il y a tant d'excellence et de beauté dans les offices du bréviaire que, si des controversistes romains le présentaient à un protestant comme le livre des dévotions romaines, ce serait créer indubitablement un préjugé en faveur de Rome, à supposer que le protestant fût d'une candeur moyenne et sans parti-pris. »

Or, n'est-il pas vrai que tant de trésors de doctrine, de piété et de poésie restent lamentablement fermés aux fidèles ? Et pourquoi, sinon parce qu'il n'y a personne pour les leur ouvrir ? Et il n'y a personne parce que nous-mêmes, qui en avons la garde, les ignorons.

C'est à ce mal que remédiera le livre de dom Cabrol. L'auteur écrit pour les fidèles ; mais nous serons heureux et nous bénirons Dieu de nous mettre les premiers à son école et de nous initier avec lui aux beautés de la liturgie :

Notions générales : usage de la Bible dans la liturgie, les psaumes, les cantiques, les différentes formes de la prière antique (psalmodie, antiennes, répons, traits, etc.), les acclamations et invocations liturgiques (*Amen, Alleluia, Dominus vobiscum*, etc.); — l'assemblée chrétienne ; une messe à Rome en 200 ; les attitudes durant la prière et les gestes liturgiques ; — prières des chrétiens : *Pater, Gloria, Te Deum*, symboles, genèse des livres liturgiques, etc ; — sanctification du temps, la journée chrétienne (analyse des heures), la semaine chrétienne, l'année chrétienne (formation du cycle liturgique) ; — le culte de Notre-Seigneur, de la sainte Vierge et des saints ; — sanctification des lieux et des éléments : la maison de Dieu, le champ du repos, l'eau, l'huile, le sel, les cendres, le feu, etc. ; prières avant et après les repas ; — sanctification de la vie : vie nouvelle, vie reconquise, ordination, mariage, mort, malades, etc.

Quelle mine féconde de notions édifiantes et intéressantes ! On se plaint que les fidèles perdent le goût des cérémonies de l'Eglise. Mais comment y prendraient-ils goût s'ils n'y comprennent rien ?

La *Prière antique !* quel beau titre ! quelles lointaines perspectives il ouvre devant nous ! quelle fraîcheur radieuse d'aurore il évoque ! C'est à l'époque héroïque de l'Eglise que s'est constituée la liturgie chrétienne, du Ier au Ve siècle ou, au plus tard, du Ier au IXe siècle. Dans la suite, des modifications de détail surviendront ; mais les grandes lignes restent les mêmes. L'organisme liturgique s'est alimenté à la sève fraîche et pure des origines ; et ce sera une des joies de l'éternité de poursuivre et de perpétuer au ciel les prières et les chants qui auront renfermé le contenu le meilleur et tout le bonheur de notre existence terrestre.

De Imitatione Christi, *cum addit. Considerat.*, ed. Hermann Gerlach. — Fribourg, Herder, 1900. — Un vol. in-18 de VIII-464 pages. — Prix : 3 francs.

Ce qui fait l'originalité intéressante de cette réédition de l'*Imitatio Christi* (d'après l'édit. d'Anvers 1607) c'est qu'on a pris soin d'ajouter à tous les chapitres, en forme de réflexions pieuses, des *Considerationes* empruntées aux autres œuvres ascétiques de Thomas a Kempis. Ce petit livre a eu beaucoup de succès dès son apparition ; c'est la seconde édition qu'on nous présente aujourd'hui. Nous souhaitons qu'elle marche rapidement sur les traces de son aînée.

La loi des suspects. Lettres adressées à M. Waldeck-Rousseau, président du Conseil des ministres, par A. de Mun, de l'Académie française, député du Finistère. — Un vol. in-12 de 320 p., 3 fr. — Paris, Plon.

Lettre à un ami sur la Loi scolaire, par Mgr Gouthe Soulard, archevêque d'Aix. — Brochure de 21 p., 0 fr. 05. — Paris, Maison de la Bonne Presse.

L'Etat c'est nous ! La Franc-Maçonnerie, grande agence électorale. — In-18 de 60 p., 0 fr. 15. — Paris, Maison de la Bonne Presse.

Alcoolisme et décadence, par l'abbé Ract, vicaire à Saint-Lambert de Vaugirard. — Un vol. in-8 de 320 p., 3 fr. 50, franco, 4 fr. 25. — Chez l'auteur, rue Blomet, 114, Paris.

Conférence sur l'alcoolisme, par le baron José de Coppin. — Brochure de 18 p., 0 fr. 15. — Chez M. Rysman, président de la Croix-Blanche, Ixelles (Belgique).

Le Clergé français et son influence sur le peuple, par l'abbé Doreau, ancien curé de Saint-Sernin-du-Plain. — In-12 de LX-238 p., 3 fr. — Chez l'auteur, à Champrosay (Seine-et-Oise).

I. — Succès oblige, et M. de Mun poursuit la série de ses *Lettres* à M. Waldeck-Rousseau. Nous le disions dernièrement, ce sont pages d'actualité brûlante ; mais

ce sont aussi pages de haute philosophie de l'histoire et de larges vues d'ensemble sur le siècle qui s'achève. Cette *Loi des suspects*, ce sont les deux projets sur le stage scolaire et sur le droit d'association. Avec le stage, on veut nous ramener au monopole, à la doctrine d'Etat, à la direction intellectuelle absolue et sans concurrence de cette Université qui est un des plus funestes legs que la tyrannie napoléonienne ait faits à notre siècle. Et quant au projet sur les associations, il vise à être le digne couronnement de l'œuvre de la Révolution, qui, dans son essence profonde, se ramène à la négation, à la destruction de toute société, à l'égoïsme, à l'individualisme le plus absolu substitué à toute cette efflorescence d'associations diverses et de groupes qui s'étaient épanouis sous le rayonnement bienfaisant de l'Eglise et de la charité chrétienne.

Cela, c'est l'essence diabolique de la Révolution. Mais le diable est bien amusant, à ses heures. Nos pères le trouvaient tel et l'ont peint en conséquence, au portail ou à travers les verrières de leurs cathédrales. Et nos petits-fils ne jugeront pas autrement et se mettront en haute liesse quand ils parcourront la série des manifestations du diable au XIXe siècle, toutes les sornettes qu'il a inspirées à nos avocats improvisés hommes d'Etat, toutes les grimaces sous lesquelles il s'est incarné à travers nos cabinets ministériels ou nos tribunes politiques. Et telle des *Lettres* de M. de Mun, sur le *delirium jesuiticum* par exemple, vous fera passer d'aussi heureux moments que les plus désopilantes caricatures du moyen âge.

II. — Sur le même sujet, lisez les pages vigoureuses de Mgr Gouthe-Soulard contre la future loi scolaire, « loi tyrannique, scélérate, criminelle, antilibérale, antifrançaise, antirépublicaine. »

III. — « *L'Etat c'est nous !* » L'aveu est bon à retenir, et nous l'avons trouvé sur les lèvres du F.·. Geyer, au convent maçonnique de 1898 (compte rendu officiel, p. 313). Comment les francs-maçons en sont arrivés là ; comment, n'étant pas plus de 25.000 en France, ils comptent habituellement, depuis des années, 150 à 200 affiliés au Sénat, et 200 à 230 à la Chambre des députés, ce qui fait 1 député pour 115 maçons et 1 député pour 16.000 plébéiens ordinaires, 1 sénateur pour 125 maçons et 1 sénateur pour 30.000 plébéiens ; comment tout cela s'organise au siècle de la lumière, de la liberté et du progrès, c'est ce que vous apprendra, à grand renfort de chiffres et de documents, la brochure ci-dessus annoncée. Et elle vous apprendra aussi beaucoup de choses très pratiques et dont vous pourrez très utilement tirer profit.

IV. — Un des plus actifs auxiliaires de la maçonnerie, c'est le cabaret, et c'est l'alcool. Mais les méfaits de l'alcool ne sont pas tous d'essence maçonnique, et ce n'est pas sur le terrain politique seulement que se traduit son influence néfaste. Origine de l'alcool, comment on s'alcoolise, l'alcoolisme professionnel, échelle de nocuité des différentes boissons alcoolisées, décadence physique due à l'alcool, décadence intellectuelle et folie alcoolique, décadence morale et religieuse, l'alcoolisme dans l'armée, l'alcoolisme chez la femme et l'enfant, l'alcool et les habitations ouvrières, les remèdes, les sociétés de tempérance, le rôle du clergé : c'est une vraie *Somme* populaire contre l'alcool que vous offre M. Ract. Tout y est dit, avec exactitude, sans l'ombre de ces exagérations qui donnent à certaines brochures un fâcheux ton déclamatoire, sans rien non plus de ces descriptions réalistes qui seraient de nature à offenser les oreilles pudiques. Tout est dit, et tout peut être mis sous tous les yeux.— En tête, une éloquente et piquante préface de l'abbé Lemire qui, rappelant l'étymologie arabe du mot *alcool*, nous dénonce dans l'alcoolisme « la dent venimeuse du Sarrasin restée enfoncée dans la chair de la chrétienté. » — Dans le texte, vingt-quatre gravures très parlantes.

V. — Résumé vibrant de ces considérations dans la *Conférence* de M. le baron de Coppin, donnée à la suite d'une représentation de « tableaux vivants » des désordres de l'alcoolisme.

VI. — *Le Clergé français* de M. Doreau se donne comme un « commentaire » des Encycliques de Léon XIII. Mais c'est un « commentaire » auquel sûrement Léon XIII n'apportera pas son visa. L'auteur ne le lui demandera pas, non plus qu'aux évêques, pour qui il ne professe pas un respect exagéré. D'ailleurs, le « droit » d'étudier les Encycliques appartient « particulièrement aux prêtres, qui sont, beaucoup plus que les évêques, directeurs des consciences. » Il appartient aussi aux journalistes ; et c'est à MM. Rochefort, Delahaye, etc., que l'on demande les éléments d'une préface : « Il y a un rapport tout naturel entre le journalisme et le clergé, parce que la presse est un sacerdoce, parce que les écrivains, particulièrement les journalistes, dirigent l'opinion publique ; or l'opinion, c'est en réalité la conscience. »

« Dans la presse, il y a les prêtres du bon Dieu et ceux du Diable... Or, au point de vue politique, souvent M. Rochefort est d'accord avec le Pape, et par conséquent, il est, sous ce rapport, un prêtre du bon Dieu. » (p. III).

« Si Léon XIII, dans ses Encycliques sociales et politiques, est le théologien du sens commun, Henri Rochefort pourrait souvent être appelé son prophète. En effet, l'arme terrible du directeur de l'*Intransigeant*, sa Durandal, c'est le bon sens ; et si le bon sens était plus commun parmi nous, Durandal ne faucherait pas si souvent dans nos rangs. » (p. X).

« Il est vrai que M. Rochefort n'est pas toujours très respectueux à l'égard de nos gouvernants. Mais si Léon XIII prêche ce respect, il déclare aussi qu'il a une limite... Je ne prétends pas que M. Rochefort soit un prêtre parfait de Jésus-Christ, mais je sais que tous ses péchés réunis sont loin d'équivaloir à celui du cardinal Vaughan (dans l'affaire Dreyfus). S'il a commis des péchés, il pratique l'amour de la patrie qui est la charité chrétienne. Il lui sera beaucoup pardonné, parce qu'il a beaucoup aimé la France. » (p. XI).

« Un gouvernement perd tout à fait sa légitimité lorsqu'il rend son renversement nécessaire au bien public. Lorsque ce renversement nécessaire devient possible, l'insurrection devient le plus sacré des devoirs. Léon XIII n'a pas formulé cette conclusion ; mais elle découle rigoureusement des principes exposés dans ses Encycliques. » (p. 43).

L'auteur avait présenté son travail au concours proposé par la *Revue du Clergé français*. Et s'il a la plume assurément maladroite, sans doute pourtant il faut croire qu'il a de bonnes intentions et qu'il est digne au moins de compassion, puisqu'il a reçu du secrétaire de la *Revue*, M. Bricout, la réponse suivante (p. 1) :

« Votre travail a été fort apprécié des juges, et les idées, en général, sont excellentes. C'est fouillé, creusé. Malheureusement, au dire du comité, style lourd et dissertations théologiques trop copieuses. Merci, cher confrère, et toutes mes félicitations...»

Le Banquet de la Première Communion, par l'abbé Pergeline. — Un vol. in-18 de 280 p. — Nantes, Lanoë-Mazeau.

Petit manuel des Congrégations de la sainte Vierge. — In-32 de 96 p., 0 fr. 25, net 0 fr. 12. — Lille, Maison Saint-Joseph, 293, rue Solférino.

N'allez pas au bal. — In-32 de 128 p., 0 fr. 25, net 0 fr. 15. — Même librairie.

Souvenir religieux de mon mariage. — In-32 de 32 p., 0 fr. 15, net 0 fr. 06. — Même librairie.

Le livre des âmes souffrantes et fatiguées. — In-18 de 96 p., 0 fr. 30, net 0 fr. 15. — Même librairie.

Soyez heureux ! *Conseils d'un père à ses enfants.* — In-18 de 32 p., 0 fr. 12, net 0 fr. 05. — Même librairie.

La direction spirituelle dans les maisons d'éducation, par J. Guibert, prêtre de Saint-Sulpice. — In-18 de 36 p., 0 fr. 30. — Paris, Poussielgue.

Le mois de l'Enfant-Jésus. Méditations pour chaque jour du 26 décembre au 2 février. — In-32 de 234 p., 0 fr. 50. — Paris, Maison de la Bonne Presse, 5, rue Bayard.

Petit catéchisme liturgique, par l'abbé Dutillet, du clergé de Versailles. — In-18 de XXIV-230 p., 1 fr. — Paris, J. Bricon.

I. — Le nom de l'abbé Pergeline restera parmi les plus aimés de la jeunesse. Peu d'éducateurs ont eu, au même degré que lui, cet attrait invincible d'une éloquence qui implique le don complet de soi et qui reste toujours jeune, chaude, imagée, pressante, pénétrante, parce qu'elle n'est jamais que l'effusion du dévouement le plus paternel et le plus sacerdotal.

Aussi sera-t-on heureux de retrouver dans ces pages trop courtes quelques-unes des allocutions du regretté chanoine aux jours de première communion de ses chers Enfants-Nantais : *l'Invitation du Maître :* la bonne Nouvelle, le Festin, l'Agneau, la Crainte, la Grande joie, l'Heure bénie, etc.; — *l'Action de grâces :* petits Agneaux, *Tabernacula tua, Magnificat ; — la Persévérance : Quid retribuam ?* Martyrs ! Semence divine, Souvenirs, le Disciple fidèle, la Fleur de Marie, la Divine Bergère, etc.

II. — Pour assurer la persévérance de vos premiers communiants, quel secours plus précieux que les Congrégations de la sainte Vierge ? Sur l'historique de ces Congrégations, leur origine, leurs progrès, leurs règlements, leur esprit, les formules, prières, pratiques qui y sont en usage, etc., vous trouverez tous renseignements dans l'opuscule que vous offre l'Œuvre de Saint-Charles.

III. — Vous détournerez vos congréganistes du bal. *N'allez pas au bal* vous fournira d'autorités et d'exemples nombreux à l'appui.

IV. — Le jour du mariage venu, offrez à votre jeunesse *Souvenir religieux*, qui lui dira de bonnes vérités très méconnues, lui ouvrira l'œil sur les obligations les plus essentielles de la vie conjugale, et vous facilitera la tâche rude et nécessaire de porter la lumière là où l'ignorance et la passion ont fait tant de ténèbres.

V. — Si ce n'est du mariage, c'est au moins de quelque chose d'approchant que l'on a dû dire *Initium dolorum.* Faites donc méditer à vos conjoints d'hier les trente-cinq chapitres (j'allais dire les trente-cinq miniatures) de ce *Livre des âmes souffrantes*, qui paraît sans nom d'auteur, mais où l'on reconnaîtra avec un bonheur nuancé de mélancolie quelques-unes des plus touchantes pages de Lamennais (même des *Paroles d'un croyant)*, dépouillées seulement de leur amertume et mises en pure lumière chrétienne.

VI. — *Soyez heureux* est extrait du *Livre de raison* d'Antoine de Courtois, dont le cardinal Guibert faisait si grand cas : tableau idéal d'une vie domestique calme et réglée, où « les traditions ne tenaient pas seulement une large place, mais étaient comme une loi suprême. »

VII. — M. Guibert, l'éminent supérieur du séminaire de l'Institut catholique de Paris, nous donne, dans cette brochure, un tirage à part du meilleur chapitre de son *Educateur apôtre :* on y trouvera, sur la méthode et l'objet de la direction, un faisceau de remarques extrêmement fines et pratiques.

VIII. — Ce nouveau *Mois de l'Enfant-Jésus* se distingue par le côté pratique, comme toutes les publications de la *Bonne Presse.* Il offre aux fidèles une étude suivie de l'Enfant-Jésus dans ses rapports avec chacun de nous. Jésus Enfant ne s'adresse pas seulement à l'enfance ; il n'est pas contestable que tous les âges et toutes les conditions aient des devoirs à remplir et des grâces à recevoir d'un Dieu qui s'est fait Enfant pour nous tous. D'où le tableau des précieux exemples donnés autour de la crèche par Marie et Joseph, par les anges, les bergers et les Mages ; d'où le défilé de tous les siècles, de tous les hommes, riches et pauvres, ouvriers et serviteurs, mères de famille, enfants, vieillards, qui, tour à tour, viennent recevoir du Roi nouveau-né leur don de joyeux avènement, lumière, liberté, force, etc.; d'où cette esquisse rapide et vivante du culte de l'Enfant de Bethléem dans l'Eglise, apparitions, statues miraculeuses, œuvres qui lui sont consacrées.

IX. — Réédition (la quinzième) d'un ouvrage qui a depuis longtemps conquis la faveur des catéchistes zélés et qui doit être aux mains de tous nos confrères, et, dans les milieux un peu cultivés, aux mains des enfants eux-mêmes.

Parlons ainsi. *De la voix et du geste*, par L. Gondal, professeur d'éloquence au Séminaire Saint-Sulpice. — Un vol. in 8 de VIII-568 p., orné de gravures, 5 francs. — Paris, Bloud et Barral.

M. Gondal a consacré de longues années à l'étude du rôle du corps dans l'éloquence. Et le corps en effet n'est point quantité négligeable en pareille matière. On peut trouver un sens très acceptable à la classique exclamation du bonhomme : *Guenille si l'on veut, ma guenille m'est chère.* Mais, sans gloser là-dessus, nous savons tous que nous devons utiliser, perfectionner, harmoniser tous les dons de Dieu, mettre à son service tout ce que lui-même a mis à notre disposition. Le corps, pour l'orateur, ne supplée rien ; mais c'est un aide puissant.

M. Gondal a tout lu, tout condensé. Son livre constitue une véritable *Somme* du rôle de la voix et du geste dans l'éloquence. On y trouve même, chemin faisant, d'excellents préceptes d'hygiène, par exemple sur la manière de respirer : en quoi vous trouverez une nouvelle preuve, après tant d'autres, de l'harmonie providentielle qui existe entre les lois de l'hygiène et celles de la mortification chrétienne, sans parler des lois de l'économie domestique. On est professeur, avocat, prédicateur ; le larynx s'irrite, la voix faiblit, on essaie de toutes les cures, Cauterets en été, Géraudel ou autres produits en hiver. Il n'y a qu'une cure que l'on néglige, la seule qui ne coûte rien, la seule dont on ait tout à espérer et rien à craindre : la cure d'air, la respiration. Respirons donc bien : art trop méconnu, auquel M. Gondal ne consacre pas moins de quarante pages.

Voici un aperçu de la distribution des matières :

Dans la première partie, *De la voix*, on traite 1° de l'*articulation :* appareil vocal et gymnastique buccale, émission des voyelles et accent provincial, articulation des consonnes et blésité, prononciation des mots et bredouillement, agencement des phrases et balbutiement ; — 2° de la *phonation :* appareil phonateur et gymnastique vocale, ton et inflexions, timbre et nuances, intensité et mouvement ; — 3° de la *respiration.*

Dans la deuxième partie, *Du Geste*, on nous parle de la mimique, de l'esthétique des mouvements, du maintien, du jeu de la physionomie, de l'alphabet du geste.

Un index alphabétique très détaillé permet de trouver sans peine ni retard le renseignement que l'on désire.

La faillite de l'enseignement gouvernemental. — T. I : *L'Education*, par l'abbé Fesch. — Un vol. in-12 de 354 p., 3 fr. 50. — Paris, Briguet.

La question de l'enseignement a été l'une des plus brûlantes du siècle qui s'achève ; et il paraît bien qu'elle n'occupera pas moins le siècle prochain. La solennelle enquête parlementaire de 1899 l'a mise au premier plan des préoccupations publiques, avec plus d'évidence que jamais. Tout le monde en a entendu parler, de cette enquête ; tout le monde sait que les résultats en ont été consignés en six ou sept gros volumes in-quarto à deux colonnes : qui a pris le temps ou la peine de s'en rendre un compte exact ? C'est à vous faciliter la besogne que s'emploie M. Fesch. Ce ne sont pas des dissertations philosophiques ou des théories pédagogiques nouvelles qu'il vous apporte. Il s'est contenté de prendre la quintessence des dépositions faites devant la commission parlementaire. Il les a groupées suivant les sujets, textuellement, impartialement. — Résultat ? Ceux qui sont chargés d'élever la jeunesse française avouent franchement qu'ils n'ont pas réussi, ou parce qu'ils sont incapables, ou parce qu'ils sont mal secondés. — Conclusion pratique ? Forcez-les, par vos pétitions et vos votes, à changer de méthode, à faire de vos enfants des hommes et des Français. Jusqu'ici l'on n'a visé qu'à en faire des républicains, ou des royalistes, ou des bonapartistes, suivant les régimes. Comprenez enfin et faites comprendre à tous que l'éducation n'a rien à voir avec la politique, et que l'âme immortelle de vos enfants doit être autre chose qu'une marionnette aux mains des éphémères qui défilent au pouvoir.

Cours d'histoire (*enseignement primaire*) : *Histoire de France*, par dom Ancel, Bénédictin, et G. Maurel, directeur du *Moniteur des Examens de l'Enseignement primaire.* — Cours élémentaire, première année, 0 fr. 60 ; — cours élémentaire, deuxième année, 0 fr. 75 ; — cours moyen, 1 fr. 25 ; — cours supérieur (brevet élé-

mentaire), in-12 de 640 p., cartes et nombreuses illustrations, cartonné, 2 fr. 25. — Imprimerie-librairie Saint-Martin, à Ligugé (Vienne).

Nous recommandons à l'attention de tous ceux de nos lecteurs qui s'occupent d'enseignement ce *Cours d'histoire de France* dont le nom de l'auteur garantit assez le caractère franchement chrétien, et dont les qualités didactiques ne sont pas moins remarquables et sautent aux yeux dès le premier coup d'œil : distribution lumineuse des matières, clarté d'exposition, résumés et lectures à chaque chapitre, heureux emploi des divers caractères typographiques, illustration riche et parlante (cartes quelconques), — et, ce qui n'est jamais à dédaigner, rare bon marché.

Le dévouement sanctifié, *ou le Guide des Sœurs converses.* — Un vol. in-12 de 318 p., 3 francs. — Au monastère de l'*Ave Maria*, rue des Clarisses, Talence (Gironde), — et à Paris, chez Ch. Amat.

O l'aimable livre, et comme il fait aimer l'humilité, les emplois simples, les fonctions modestes ! Petite est l'abeille entre tous les volatiles, dit l'*Ecclésiastique*, mais son fruit possède la source de la douceur. Qu'il fait bon redevenir petite abeille à la suite de la « pauvre Clarisse » qui a écrit ces pages, voltiger parmi les colombes pures, parmi les intelligences d'aigle, comme l'humble abeille qui, si elle raisonnait, n'envierait pas l'aile des tourterelles mais s'en irait, joyeuse, vaillante et petite, butiner sans se laisser distraire, sans se plaindre, sans se trouver trop petite ! « Ma chère Sœur, ne vous demandez jamais pourquoi vous êtes converse et d'autres Sœurs de chœur. Autant vaudrait demander à Dieu pourquoi il a créé des violettes et pourquoi il a créé des roses... pourquoi certaines gouttes d'eau appartiennent au ruisseau et pourquoi d'autres composent l'océan.... Vivez d'humilité, et votre fruit possèdera la source de la douceur... Voyez une Sœur humble (toute communauté a ses *humbles*, et ce sont ses trésors) : n'avez-vous pas remarqué que tout en elle trahit la douceur?... Ne vous glorifiez pas orgueilleusement de votre habit. Ce n'est pas l'habit qui fait la religieuse ; et quel malheur ce serait si elle s'en servait pour *paraître quelque chose !...* Eh quoi ! on ne serait devenue religieuse que pour être orgueilleuse ? »

Vous voyez que ce n'est pas seulement aux Sœurs converses que ce petit livre doit aller, mais à tant de chères âmes qui sont tentées de se trouver à l'étroit dans l'humilité de leur office. Il y a des Sœurs converses qui regardent d'un œil d'envie l'habit des Sœurs de chœur; il y en a d'autres qui prendraient volontiers l'étole. Il paraît même que l'on surprend de ces ambitions jusque chez les Marthes de presbytère...

Méditez donc ces pages, pour vous d'abord, pour vous donner du cœur à vos modestes fonctions, pour vous consoler peut-être de vous voir réduit parfois à l'office de marguillier ou de sacristain de votre église, — pour toutes les Marthes ensuite qui vous sont confiées et qui vous confient (ou vous dissimulent mal) les aspirations d'une âme en voie de devenir envahissante. Tout un coin de la question sociale qui se débrouille et s'illumine aux clartés de la « pauvre Clarisse ! »

Ma doulce France, par Ch. de Ricault d'Héricault. — Un vol. in-12 de 326 p., 3 fr. — Paris, Téqui.

Saint-Gildas de Ruis. *Aperçus d'histoire monastique*, par Marius Sepet. — Un vol. in-12 de 420 p., 3 fr. 50. — Paris, Téqui.

I. — Cette année même (p. 43), parlant des *Grands saints de France et leurs amis*, nous pensions annoncer le chant du cygne de Ch. d'Héricault. Grâce à Dieu, l'adieu n'était pas définitif encore ; et voici de nouvelles notes posthumes qui viennent résonner délicieusement à l'oreille et au cœur. *Ma doulce France !* ce sont les poètes qui ont ainsi baptisé la France ; et qui se connait mieux que les poètes aux belles choses ? Et c'est parce qu'elle fut douce que les papes l'ont trouvée très chrétienne ; c'est parce qu'elle fut douce, bonne, généreuse, compatissante à toute misère, secourable à toute faiblesse, que son influence rayonne, avec sa langue et son nom, jusqu'aux extrémités de la terre. *Beati mites, quoniam ipsi possidebunt terram.* Elle avait la grâce avec la force ; elle était la plus aimable comme la première des nations ! Riante et pieuse, enthousiaste et chevaleresque, protectrice des faibles, parfois étourdie, parfois écrasée, parfois même momentanément débauchée, mais toujours sauvée par sa générosité, elle était, dans son peuple comme dans sa langue, « délectable à toutes gens, » même aux Saints, parce que « c'est là que le Christ est le plus aimé. » — « Paris m'attire malgré moi, non seulement parce que c'est la capitale de la France que j'aime tant, mais parce que c'est l'endroit où l'adorable Sacrement de nos autels reçoit le plus d'hommages. » Qui a dit cela ? c'est saint François d'Assise, lors du premier chapitre général de l'Ordre en 1216.

Toutes ces beautés, naturelles et surnaturelles, ne sont pas entièrement effacées. Voilées tout au plus ici ou là, pour leur redonner leur douce splendeur d'antan, il n'est rien de tel que d'en contempler la vivante image dans les âges écoulés. Et c'est à ce pèlerinage à travers les fêtes et les Vierges et les « miracles » de France que vous convie Ch. d'Héricault. Vous ne sauriez le faire en plus joyeuse compagnie.

II. — Sur Saint-Gildas de Ruis, M. Marius Sepet comptait d'abord n'écrire qu'un article de revue. Peu à peu, sous sa plume toujours érudite et alerte, l'article a pris les proportions d'un volume. C'est un témoignage de l'intérêt que cette étude lui a offert. Et elle n'en offrira pas moins à nos lecteurs.

Saint-Gildas de Ruis n'est pas une simple monographie d'histoire locale. La célèbre abbaye fut certainement, dans la période d'occupation et de colonisation bretonne de la péninsule armoricaine, du VI[e] au X[e] siècle, l'un des centres religieux les plus importants de la nouvelle nation celtique qui se formait à l'extrême ouest de la France naissante.

Autour de ce centre M. Sepet groupe une série de descriptions, de scènes successives et variées d'histoire ecclésiastique et d'histoire morale qui reconstituent très heureusement pour nous le caractère et l'aspect de ces groupes civilisateurs.

Un des chapitres les plus intéressants de son livre, ce sont les deux cents pages consacrées à Abélard. Abélard fut élu abbé de Saint-Gildas en 1125. Saint-Gildas était alors en pleine décadence. Le relâchement, le désordre était à son comble ; et l'on doit croire que c'est avec quelque espoir d'y porter remède que, dans un élan généreux et captivés par la gloire d'un nom retentissant, les religieux mirent à leur tête Abélard. On sait ce qui arriva ensuite. Toujours est-il que cette étude sur Abélard jette à nos yeux un jour nouveau sur les origines du haut enseignement en France, plus ou moins confondu, jusqu'à la fin du XI[e] siècle, avec l'enseignement secondaire à l'ombre des écoles épiscopales et monastiques. On prendra, dans ces pages, une idée juste de la société cléricale du temps de Louis le Gros, des mouvements des passions intellectuelles, et aussi de la ferveur de renaissance religieuse dont elle était agitée.

Après Abélard, l'abbaye tombe dans une longue période de vie crépusculaire, qui ne laisse pas de temps à autre d'être traversée de lueurs plus vives et animée de scènes intéressantes. En 1650, elle passe aux mains de la congrégation de Saint-Maur, et en 1790, à la « disposition de la nation. » Jusqu'au nom de Saint Gildas disparait ; et un décret de l'Assemblée nationale, en date du 15 janvier 1790, y substitue celui d'*Abélard*, qui naguère avait si peu goûté ce séjour. L'immeuble lui-même, vendu « nationalement » en 1796, tombait en ruines, lorsqu'il fut acquis, en 1825, par Mme Molé de Champlâtreux, pour ses Filles, les religieuses de la Charité de Saint-Louis, qui en prirent possession l'année suivante. Ce fut, pour l'antique monastère, non seulement la restauration matérielle, mais surtout la renaissance religieuse et le signal d'une nouvelle efflorescence d'œuvres d'éducation et d'hospitalisation, des œuvres de cette vérité et de cette charité chrétiennes qui peuvent bien s'obscurcir, s'éclipser même çà et là sous l'effort des passions humaines, mais qui reparaissent toujours avec une fécondité rajeunie et triomphent sans cesse, à travers les âges, des vices du dedans comme des violences du dehors.